LA OBSOLESCENCIA DEL HOMBRE

(Vol. I)

Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial

Günther Anders

PRE-TEXTOS

LA OBSOLESCENCIA DEL HOMBRE

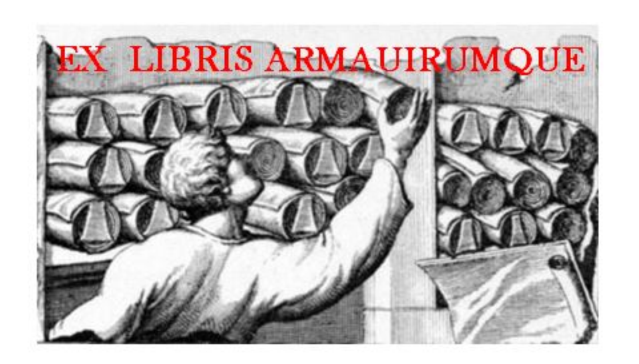
(Volumen I)

Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial

Günther Anders

Traducción de

Josep Monter Pérez



PRE-TEXTOS

LA OBSOLESCENCIA DEL HOMBRE

La traducción de esta obra ha contado con la ayuda del Goethe-Institut



Primera edición: enero de 2011

Diseño cubierta: Pre-Textos (S. G. E.)

Título de la edición original en lengua alemana:
Die Antiquiertheit des Menschen I

PRE-TEXTOS, 2011
Luis Santángel, 10
46005 Valencia
www.pre-textos.com

IMPRESO EN ESPAÑA / PRINTED IN SPAIN
ISBN: 978-84-92913-86-2
DEPÓSITO LEGAL: V-4758-2010

GUADA IMPRESORES - TEL. 961 519 060 - MONTCABRER 26- 46960 ALDAIA (VALENCIA)

ÍNDICE

DEDICATORIA

Hace exactamente medio siglo, en 1906, mi padre, William Stern, por entonces veinte años más joven y de una generación más optimista que su hijo hoy, publicó el primer volumen de su obra *Person und Sache* [Persona y cosa]. Sólo penosamente se dejó arrebatar su esperanza de poder rehabilitar a la "persona" a través de la lucha contra una psicología impersonal. Su bondad natural y el optimismo de la época a la que pertenecía le impidieron durante muchos años entender que lo que convierte a la "persona" en "cosa" no es su manipulación científica, sino la manipulación fáctica del hombre por el hombre. El hecho de que, de la noche a la mañana, se viera desacreditado y desamparado por los detractores del hombre no le ahorró el inevitable disgusto de la mejor comprensión del mundo peor.

*

Estas tristes páginas sobre la devastación del hombre han sido escritas en recuerdo de quien inculcó de manera inextirpable el concepto de la dignidad humana en su hijo.

PRÓLOGO A LA QUINTA EDICIÓN

Este volumen, que acabé hace más de un cuarto de siglo, hoy me parece no sólo no anticuado, sino más actual que entonces. Esto no demuestra nada a favor de la calidad de mis análisis de aquel momento, sino por el contrario todo en perjuicio de la calidad de la situación del mundo y del hombre analizados, pues ésta no ha variado en lo fundamental desde el año 1956, ni podría haber cambiado. Mis descripciones de entonces no eran pronósticos, sino diagnósticos. Las tres tesis principales: que no estamos a la altura de la perfección de nuestros productos; que producimos más de lo que podemos imaginar y tolerar; y que creemos que lo que podemos, también nos está permitido –no: lo debemos; no: tenemos que hacerlo–. Estas tres tesis fundamentales son, por desgracia, más actuales y explosivas que entonces ante los peligros de nuestro mundo, que se han hecho más evidentes en el último cuarto de siglo. Subrayo, pues, que hace veinticinco años yo no disponía en absoluto de facultades "proféticas"; que, por entonces, el 99 por ciento de la población mundial era incapaz de prever; no: que había sido metódicamente hecha incapaz de ver –cosa que, por entonces, ya había indicado mediante la introducción de la expresión "ceguera del apocalipsis".

Mis artículos sobre la situación atómica (*"Endzeit und Zeitenende"*), mi diario de Hiroshima (*"Der Mann auf der Brücke"*) y mi intercambio epistolar con el piloto de Hiroshima Claude Eatherly (*"Off Limits für das Gewissen"*) demuestran que no me desdigo ni un ápice de mi posición respecto al armamento atómico (ensayo 4), sino al contrario, que desde entonces he potenciado mis actividades en esa dirección. De hecho, el gran retraso de la aparición del se-

gundo volumen ha sido provocado, porque consideraba improcedente teorizar sólo académicamente sobre la amenaza apocalíptica. La bomba pende no solamente sobre los tejados de las universidades. El intervalo de tiempo entre el primer y el segundo volumen en gran parte estuvo repleto de actividades relacionadas con el armamento atómico y la guerra de Vietnam. En cualquier caso, hoy sigo sin tener reservas respecto a mi ensayo de aquel tiempo sobre la bomba, incluso lo considero más importante que hace veinticinco años pues, hoy, las centrales nucleares disimulan la visión de la guerra atómica y porque nos han hecho aún más ciegos a los "ciegos del apocalipsis".

También el ensayo sobre el *Godot* de Beckett, "*Sein ohne Zeit*" [Ser sin tiempo], ha ganado actualidad desde su redacción hace veintiocho años, pues en él presentaba el mundo o, más exactamente, la ausencia de mundo de los parados, una miseria que, hoy, tras medio siglo, empieza a ser de nuevo global.

En cambio, ya no estoy del todo de acuerdo con el juicio completamente pesimista de los *mass-media* en el artículo "*Die Welt als Phantom und Matrize*" [El mundo como fantasma y matriz]. A pesar de que mis tesis de entonces –el hombre es hecho "pasivo" mediante la televisión y "educado" para que confunda sistemáticamente ser y apariencia; y los acontecimientos históricos se conforman cada vez más a las exigencias de la televisión, de manera que el mundo se convierte en imagen reproducida de imágenes–, dan en el blanco ahora más que entonces; y a pesar de que algunos cancilleres hoy, veinticinco años después de escribir mis reflexiones, acepten mis advertencias, mis tesis de aquel momento exigen un complemento, en especial uno edificante: en este tiempo ha quedado claro que las imágenes televisivas, en determinadas situaciones, pueden introducir en nuestra casa la realidad, que de no ser así no conoceríamos, y pueden estremecernos y animarnos a dar pasos históricamente importantes. Ciertamente, las imágenes percibidas son peores que la realidad percibida, pero son mejor que nada. Sólo las imágenes de la guerra del Vietnam, *canalizadas* diariamente en los hogares americanos, han "abierto" a millones de ciudadanos los ojos inmovilizados ante la pantalla y desatado una protesta, que ha ayudado mucho a interrumpir aquel genocidio.

Este informe a favor de la persistencia de un mundo más humano –no, más modestamente: a favor de la perduración del mundo–, lo escribí cuando muchos de mis eventuales lectores aún no habían visto la resplandeciente luz de nuestro oscuro mundo. Conocerán que la situación revolucionaria –o, más exactamente, catastrófica– en que han nacido y en que por desgracia están acos-

tumbrados a vivir demasiado a menudo es la situación en que la humanidad tiene la capacidad de autoaniquilarse; que esta capacidad, ciertamente no honrosa, ya estaba ahí antes de su nacimiento y que los deberes que tienen ya eran los de sus padres y abuelos.

Concluyo con el ferviente deseo, para ellos y sus descendientes, de que no se cumpla ninguno de mis pronósticos.

Viena, octubre de 1979

INTRODUCCIÓN

Los condenados a muerte pueden decidir libremente si quieren que les sirvan las alubias dulces o ácidas en su última comida

De una noticia periodística

Porque su suerte ya está echada.

También nosotros podemos decidir libremente si queremos que nos sirvan nuestro hoy como explosión de una bomba o como carrera de *bobsleigh*. Porque ya se ha dispuesto de nosotros, los que tomamos esta libre resolución, porque ya se ha decidido sobre nuestra libre elección. En efecto, ya está decidido que nosotros hemos de tomar la resolución *como* consumidores de radio o televisión: es decir, como seres, que estamos condenados a contentarnos con fantasmas del mundo en vez de experimentar el mundo y que ya apenas deseamos otra cosa, incluidas otras formas de libertad de elección, o quizás ya no podemos imaginarlas.

Cuando expuse esta idea en un congreso de cultura, se me objetó que, al final, uno tiene la libertad de apagar su aparato, incluso de no comprar ninguno y de dedicarse al mundo "real" y sólo a éste. Cosa que cuestioné. Y precisamente porque se ha dispuesto de los que, a la manera de huelguistas, se abstienen no menos que de los consumidores: que tomemos parte o no, nosotros participamos, porque se nos hace copartícipes. Hagamos o dejemos de hacer, vivimos ya en una humanidad, para la que ya no vale el "mundo" y la experiencia del mundo, sino sólo el fantasma del mundo y el consumo de fantasmas: sobre eso, nuestra "huelga privada", nuestra abstención no cambia nada: esta humanidad es ya el mundo que nos rodea, con el que tenemos que contar y no es posible hacer huelga contra él. Pero también el llamado "mundo real", el de los acontecimientos, ha cambiado asimismo mediante el hecho de su conversión en fantasma, pues está tan profundamente organizado que transcurre de manera

óptimamente acorde a la emisión, es decir, que es aceptado en su versión como fantasma. Y eso, por no hablar de lo económico, pues la afirmación de que *uno*[1] posee la libertad de tener o no, de utilizar o no esos aparatos es una pura ilusión. El *factum* de la presión consumista no desaparece del mundo aludiendo a la "libertad humana"; y el hecho de que precisamente en el país, en que la libertad del individuo se escribe en letras mayúsculas, algunas mercancías se llamen *musts*, o sea, "mercancías obligatorias", no hace referencia precisamente a la libertad. Esa expresión *musts* está plenamente justificada, pues la falta de uno solo de esos aparatos *musts* hace que se desmorone todo el aparato de la vida, que está asegurado y consolidado a través de los demás aparatos y productos; quien se toma la "libertad" de renunciar a uno, renuncia a todos y, con ello, a su vida. ¿Podría *uno* hacerlo? ¿Quién es ese *uno*?

Lo que vale para estos aparatos vale *mutatis mutandis* para todos. Y no cabe aducir que aún representen "medios", pues forma parte de la esencia del "medio" ser algo secundario, o sea, venir a continuación de la libre fijación de su finalidad; *ex post*: estar constituidos para la "mediación" de esa meta.

No son "medios", sino *resoluciones previas*: decisiones, que ya se han tomado sobre nosotros *antes* de que nos pongamos en marcha. Y en sentido estricto, no son "resoluciones previas", sino *la* resolución previa.

Exactamente, *la*. En singular, pues no hay aparatos aislados. El todo es lo verdadero. Cada aparato particular es, a su vez, sólo una *pieza* del aparato, sólo un tornillo, sólo un fragmento en el sistema de los aparatos; un trozo, que, en parte, satisface las necesidades de otros aparatos y, en parte, con su propia existencia, impone a su vez necesidades a otros aparatos. Afirmar de este sistema de aparatos, de ese *macroaparato*, que es un "medio", que está ahí disponible para la libre fijación de una finalidad, sería absolutamente un sinsentido. El sistema-aparato es nuestro *mundo*. Y "mundo" es algo más que "medio". Categorialmente es otra cosa.

Hoy, nada hay más precario, nada que convierta a un hombre tan inmediatamente inaceptable como la *sospecha de que es* un *crítico de las máquinas*. Y en nuestro globo no hay ningún sitio en que el peligro de padecer esa sospecha sea menor que en cualquier otro. En este sentido, Detroit y Pekín, Wuppertal y Stalingrado son hoy sencillamente iguales. Como iguales son también, en este aspecto, todos los grupos, pues en cualquier clase, en cualquier socie-

[1] Uno es la traducción del impersonal *man*, "se". *(N. del T.)*

dad de intereses, en cualquier sistema social, en el círculo de cualquier filosofía política, cuando uno se arroga la libertad de alegar un argumento sobre los "degradantes efectos" de este o aquel aparato, se gana automáticamente la reputación de ridículo saboteador de las máquinas y automáticamente se condena a una muerte intelectual, social o publicitaria. No es, pues, sorprendente que el miedo a este descrédito automático paralice la lengua de la mayoría de críticos y que una crítica de la técnica se haya convertido hoy en una cuestión de coraje civil. A fin de cuentas (piensa el crítico) no me puedo permitir que cualquiera me diga (desde la insípida señora Müller hasta la *machine computing*) que soy el único *en caer engullido en las ruedas de la historia universal*, el único obsoleto y, hasta donde alcanza la vista, el único reaccionario. Y así, mantiene la boca cerrada.

Por supuesto, para no ser considerado reaccionario. En el citado congreso le ocurrió a quien esto escribe lo siguiente:

En conexión con lo que él denomina *analfabetismo post-literario*, describió el *actual diluvio global de imágenes*: que por todas partes y con todos los medios de la técnica de reproducción (con hojas ilustradas, films, emisiones televisivas), se invita al hombre actual a quedarse con la boca abierta ante imágenes del mundo, o sea, a la participación aparente en todo el mundo (es decir, en lo que *debe de ser* para él "global"); y, además, que se le invita más generosamente cuando menos se le ofrece la comprensión de los contextos del mundo, cuando menos se le admite en las decisiones importantes sobre el mundo; que, como se dice en un cuento *molúsico*, se le "embotan los ojos", o sea, cuando menos tiene que decir, más se le da a ver; que la iconomanía, en la que se le ha educado mediante esa inundación sistemática de imágenes, pone de manifiesto ya hoy todos esos tristes rasgos, que acostumbramos unir al *voyeurismo*, considerado *sensu stricto*; que las imágenes, sobre todo cuando sofocan el mundo con su proliferación, a menudo conllevan el peligro de convertirse en aparatos de entontecimiento, porque, en cuanto imágenes y a diferencia de los textos, en el fondo no dejan ver ningún contexto, sino siempre únicamente trozos de mundo desgajados, o sea, que, mostrando el mundo, lo velan. Después de que el autor explicara esta asociación de ideas –esto es, como pura descripción, sin ninguna propuesta terapéutica– ocurrió que fue tildado de "reaccionario romántico" precisamente por un representante del *juste milieu*. Esta calificación lo dejó perplejo por un momento, pues ser sospechoso de reaccionario no es para él una situación precisamente familiar. Pero sólo fue un momento, pues

quien lo había apostrofado así dejó claro en la discusión inmediata lo que quería decir. "Quien saca a la luz tales fenómenos y efectos", explicó, "*critica*. Quien critica perturba tanto la marcha evolutiva de la industria como el consumo del producto; al menos tiene la intención *naïf* de provocar ese trastorno. *Ahora bien, como la marcha de la industria así como el consumo han de seguir adelante cueste lo que cueste* (¿o no es así?), *la crítica es* eo ipso *sabotaje del progreso y, por tanto, reaccionaria.*"

No podía quejarme, pues esta explicación había dejado algo de claridad. Me pareció particularmente instructiva, porque demostraba la robusta resurrección del concepto de progreso que, inmediatamente tras la catástrofe de 1945, parecía estar agotado y porque mostraba que este concepto, que anteriores épocas restauracionistas no podían ver ni pintado, ahora se había convertido en el argumento de la próspera restauración. En cuanto al epíteto "romántico", el que lo había utilizado se apaciguó, pues no cedí ante la respuesta de que mi "romanticismo" consistía en que yo "*insistía, por lo visto, de manera intransigente en un concepto humano del hombre*". La conexión ingenuamente aducida de "intransigente" y "humano", la tácita suposición de que el hombre pudiera determinarse de otra manera que no fuera "humana" y, finalmente, el hecho de que esta respuesta no desconcertara a ningún participante de la discusión, dio al incidente un tono espantoso para mi sensibilidad.

Claro que ya me ha ocurrido algo parecido en otras partes. Pero me parece que *la equiparación de "crítico" y "reaccionario" goza de mayor popularidad en Alemania que en otros países*; y eso porque allí los principios de aquel régimen, que abolió la crítica mediante la liquidación de los críticos, aún existen en parte rudimentariamente y, en parte, vuelven a estar ahí de manera germinal; en todo caso, no han muerto. Es sabido que la identificación de "crítica" y "reacción", la denigración del crítico como saboteador reaccionario, formó parte de la táctica ideológica del nacionalsocialismo; la popular expresión "criticón" resplandeció de hecho en ambas partes. Mediante la identificación, el "movimiento" se veneraba a sí mismo como movimiento de progreso, pues al caracterizar la crítica como *eo ipso* reaccionaria, resultaba necesariamente que su objeto, o sea, el mismo régimen, tenía que ser progresista.[2] Y hasta ahí no había llegado quien me había interpelado.

---

[2] Dado que el "movimiento" se presentaba como futuro "milenario", por tanto, en términos humanos, como futuro "eterno", podía calificar al crítico incluso como algo aún peor, en cierto modo como un "saboteador de la eternidad" y, de esa manera, como un sacrílego sujeto infrahumano.

Pero no exageremos el coraje civil, hoy necesario para una crítica de la técnica. No puede tratarse de que seamos *nosotros* quienes volvamos a empezar el problema del *radicalismo anti-máquinas.*[1] El debate ya hace tiempo que está en marcha. De hecho, ¿qué es, por ejemplo, la discusión que dura ya un decenio a favor o en contra de la supresión de la bomba atómica, sino un debate sobre la eventual destrucción de un aparato? Sólo se eluden las asociaciones directas y los vocablos, que podrían dejar demasiado claro aquello sobre lo que se habla. Todos sentimos vergüenza, unos ante otros, de vernos expuestos a la sospecha del *radicalismo anti-máquinas*: el científico ante el lego, el lego ante el científico, el ingeniero ante el político, el político ante el ingeniero, el de izquierdas ante el de derechas, el de derechas ante el de izquierdas, el occidental ante el oriental, el oriental ante el occidental: verdaderamente no hay ningún tabú que suscite una coincidencia tan global como el de la *airada protesta anti-máquinas*, una coincidencia digna de mejor causa.

Ahora bien, cuando digo que "el debate ya hace tiempo que está en marcha", no me refiero por ejemplo a que pueda asociarse de forma encubierta a los argumentos de la lucha clásica, digamos de la "época textil", pues esta vez –y en esto consiste la diferencia fundamental entre el problema del *radicalismo anti-máquinas* de nuestra actual revolución industrial y el de antes– *no se trata en absoluto de un debate entre representantes de dos estadios de producción diferentes.* Hoy, quien se ve amenazado por las máquinas no es el artesano (éste, en el sentido clásico, ya no existe; y la idea de un trabajador doméstico, que se rebele porque quiera seguir fabricando en casa sus aparatos de televisión o su bomba de hidrógeno, resulta difícilmente comprensible); y tampoco el trabajador de la fábrica, cuya "alienación" ya se ve desde hace un siglo; el amenazado es *cualquiera*, porque todos somos efectivos consumidores, usuarios y víctimas virtuales de las máquinas y de los productos de las máquinas. Digo de los productos, porque hoy el punto esencial *no es quien produce, tampoco la manera de producir, ni siquiera cuánto se produce, sino lo que se produce*; y ahí está la segunda diferencia fundamental entre el peligro de antaño y el actual. Mientras antes no se criticaban los productos en cuanto tales o, en todo caso, ciertamente no en primer lugar, y la lucha era casi exclusivamente por la imposibilidad de competir con la *producción* mecánica, que arruinaba el pequeño negocio o el

---

[1] *Maschinenstürmerei*: El término se refiere a la reacción de los trabajadores que, a principios de la industrialización, destruían las máquinas por miedo a quedarse sin trabajo. (*N. del T.*)

negocio familiar, hoy el debate se centra en el producto mismo, por ejemplo, la bomba; o también el hombre actual, que es igualmente *un producto*, pues experimenta su creación –al menos su impronta, que lo altera totalmente– como consumidor de imágenes de mundo y opinión industrialmente producidas.

El tema, pues, ya no tiene nada que ver primariamente con la sustitución de una manera de producción caduca por otra nueva, con la competencia entre tipos de trabajo; el grupo de los afectados por la misma es incomparablemente mayor que antes; el tema se ha *neutralizado*, atraviesa todos los grupos sociales: la diferencia entre un problema televisivo burgués alto y uno de clase media habría que cogerla por los pelos; distinguir entre un problema de bomba atómica de clase media y otro proletario sería completamente absurdo. Y de la misma manera que el problema es interclasista, también afecta a todos los países y rincones del mundo. No conoce "telones [de acero]". Acá y allá, la pregunta de la reducción o liquidación del hombre por medio de sus propios productos es candente, tanto si se ven las llamas como si no, si se discute como si no, por no hablar de la extinción. Por increíble o –de acuerdo con el actual clima político de deshielo– caduco que pueda sonar, *la diferencia entre las "filosofías" políticas de ambos mundos* (que se denominan entre sí injustamente "libres" y justamente "no libres") *se ha convertido en una diferencia de segundo orden en comparación con este problema.* De estas diferencias se ocupan los efectos psicológicos de la técnica tan poco como lo hace esta misma. Y aunque no se crea en la tesis del *One World*, formulada anteayer, queda confirmada tanto –y no menos macabramente– por el hecho de las almas condicionadas aquí como allá, como por el hecho de la atmósfera contaminada de radiación a la que no preocupa ninguna frontera.

Lo que se discute en los tres ensayos siguientes es, pues, un fenómeno independiente de todos los rincones del mundo, de los sistemas o teorías políticas, de los programas o planificaciones sociales; es un fenómeno de nuestra época y, por eso, *epocal*. No se cuestiona lo que hace Washington o Moscú con la técnica, sino lo que la técnica ha hecho, hace o hará con nosotros, incluso antes de que podamos hacer algo con ella. La técnica es nuestro destino en el mismo sentido que la política, como afirmó Napoleón hace ciento cincuenta años, y la economía, según dijo Marx hace cien. Y aunque tal vez no nos sea posible dirigir nuestro destino o no controlarlo, no deberíamos renunciar a ello.

Con esto ya podría entrar en el meollo de la cuestión, *in medias res*. Pero antes de hacerlo, quisiera anticipar un par de observaciones metodológicas o, más exactamente, dos advertencias, que me parecen urgentes, porque los tres ensayos no son simplemente ensayos literarios ni análisis filosóficos en el sentido académico habitual, sino ejemplos de lo que se podría denominar, con una antigua expresión, "ocasionalismo", o sea, *filosofía coyuntural* [*Gelegenheitsphilosophie*]. Con esto me refiero a algo que, a primera vista, tiene que aparecer como un absurdo, como un híbrido *cruce de metafísica y periodismo*: una manera de filosofar que tiene por objeto la situación actual, o sea, los elementos característicos de nuestro mundo actual; pero no sólo como objeto, pues lo que pone en marcha realmente ese filosofar es el carácter opaco e inquietante de esos mismos elementos. A partir del carácter híbrido de este intento se produce un inhabitual estilo de exposición.

Lo que sorprenderá al lector, y seguramente le resultará molesto, es el constante *cambio de perspectiva* que se le impone: el cambio entre, dicho en palabras de Leibniz, *verités de fait* y *verités de raison*; es decir, el hecho de que el lector, a partir de la discusión de los fenómenos más actuales (de las *ocasiones*), una y otra vez y de la manera más imprevista, se vea metido en la discusión de problemas, que (puesto que son problemas *filosóficos* fundamentales) no parecen tener nada que ver con los temas ocasionales. Así, por ejemplo, con la lectura de la primera composición, que trata de una nueva forma de vergüenza (la vergüenza del hombre frente a sus aparatos "humillantemente perfectos"), de repente se verá metido en prolijas discusiones metafísicas sobre la "no-identidad del hombre consigo mismo".

Cuando ha sido posible, he relegado esas discusiones a las notas, que de esa manera no sólo han resultado bastante voluminosas, sino que en gran parte contienen ideas de fondo en vez de anotaciones marginales y observaciones básicas en lugar de suplementos. Pero hacerlo así como regla general no habría sido lícito, pues las investigaciones exigen ser filosóficas y la relegación de lo filosófico "a pie de página" habría representado un desplazamiento de acento, que habría desembocado en una deformación de la verdad.

Si los tres ensayos sólo fueran monografías de un único ámbito científico, el lector tendría razón en sentirse disgustado por las divagaciones inesperadas. Sin embargo, *en filosofía "divagación" no significa lo mismo que en cada una de las ciencias* o en la vida cotidiana; para los rigoristas filosóficos significa incluso lo contrario.

Para ilustrar lo que queremos decir, demos la palabra a uno de estos rigoristas; es decir, a un hombre que rechaza radicalmente el tipo de "filosofía coyuntural" que aquí intentamos. "Si tú", argumenta éste, "tienes la pretensión de filosofar realmente, ya no puedes tomar en consideración los problemas especiales o cotidianos, de la misma manera que los creyentes no pueden tomar en consideración cualquier cosa creada [*creata*] o los ontólogos esto o aquello que es solamente óntico. La filosofía no conoce ninguna carta variable de menú; para ella no existen ni períodos ni periódicos; y las monografías filosóficas son *contradictiones in adjecto*. Cualquier atención a un tema particular o cotidiano es divagación. Al limitarte a lo singular o coyuntural renuncias a 'lo universal', reniegas del 'fundamento', enmascaras 'el todo' o como quieras llamar al objeto de la filosofía; y pierdes tu pretensión de hacer filosofía."

Y añade de inmediato (pues trata de anticiparse a la quisquillosa pregunta sobre dónde puede situarse el filosofar y en qué consiste su "quehacer", si todo objeto concreto le resulta indigno): "En tu ensayo sobre 'radio y televisión' has interpolado observaciones fundamentales sobre la 'esencia de la imagen'. ¿En qué consiste tu divagación? ¿En esa interpolación? ¿No será, más bien que, en vez de hacer 'filosofía del arte en general' o, no, en vez de filosofía sin más, has aceptado algo singular empírico –la televisión– y lo has convertido en el supuesto objeto de tu filosofar? Y como te has adentrado en un coto que, dejando aparte su indignidad, es inaccesible para el concepto filosófico, tu divagación es incluso 'exagerada'. No entiendas mal la expresión: lo digo filosóficamente. Lo que tú has "exagerado", o sea, has estirado demasiado, es precisamente el nexo que, anclado en la universalidad del concepto, puede ser más o menos elástico, pero su elasticidad no es ilimitada y no se puede estirar violentamente tanto que su cabo suelto pueda ponerse en contacto finalmente con cualquier fenómeno individual contingente, por ejemplo, la televisión. Tu divagación ha consistido, pues, en tu posición respecto al tema. Sería desacertado llamar 'divagación' a tus observaciones sobre la esencia de la imagen, pues con ellas has intentado llegar al fundamento de lo singular; y sería absurdo hablar de una 'divagación respecto del fundamento'. No se trata, pues, de una transgresión filosófica, sino por el contrario de un acto de arrepentimiento, del arrepentimiento ante el tribunal de la idea, un intento de reparación." Así habla el rigorista.

Y no sólo él. Con él quienes van amonestando desde hace dos mil quinientos años. Pues ¿en qué habría consistido la pasión de la filosofía y la de los fi-

lósofos más dispares, sino en el grandioso alejamiento de lo contingente, del *mundus sensibilis*, y en la dedicación a lo "auténtico", el *mundus intelligibilis*? De hecho, este dualismo, es decir, la tácita suposición de la validez de esta dualidad, ha sido *la* metafísica de Occidente, la metafísica común a todos los filósofos; la premisa metafísica misma de los empiristas, pues éstos, si no la hubieran compartido, jamás habrían querido establecer el empirismo como principio y fundamento. De hecho, no es posible no oír esas voces. Y el hecho de que el autor se aparte una y otra vez de la descripción de los fenómenos epocales contingentes y concretos y vuelva a los debates más fundamentales demuestra que tampoco puede sustraerse fácilmente a esa admonición; pero tampoco puede seguirla sin más.

Y eso ocurre, precisamente, porque nadie la puede seguir y nadie la ha seguido jamás.

En efecto, el ideal intransigente es auténticamente *irrealista*; quiero decir que el seguimiento servil de la admonición simplemente asfixiaría en su germen cualquier acción del filosofar; por más que pueda ser verdad que quien filosofa "vive en lo universal", el filosofar, a diferencia de la mística y de la mera vocalización del *om* hindú, nunca puede reducirse a quedar embobados mirando fijamente la idea de lo "universal" o del "todo" o del "fundamento"; más bien –o siempre–, quien filosofa ha de empezar por *algo*, por algo específico, por algo diferente del fundamento, por algo que ha de examinar a fondo; brevemente: forma parte de la realidad del filosofar que el filósofo ignore la esencia de la filosofía formulada intransigentemente: esa ignorancia es la condición de su existencia y persistencia; y, con ello, se entiende, además, que quien filosofa se comporta en el mundo no sólo como filósofo, no sólo envuelto en el horizonte de lo "general", no sólo fascinado por la belleza del "todo", no sólo intimidado o atraído por el "fundamento", sino que además –o más bien, ante todo– vive como un normal vecino de sus convecinos a derecha e izquierda, como un simple hombre necesitado y mortal perseguido, seducido y zarandeado por *haecceitates*; y precisamente estas *haecceitates* son las que lo arrastran o empujan a la acción del filosofar. Sí, precisamente éstas, pues a través de la arbitrariedad de su facticidad, a través de la absoluta imprevisibilidad e indeductibilidad de su *estar-ahí* y ser-así proponen no menos acertijos, inquietan no menos profundamente que lo hacen lo "general", el "todo" o el "fundamento"; o incluso más profundamente, pues el "todo" o el "fundamento" son considerados las dimensiones de la respuesta, en que todas las pre-

guntas se acallan. En un diálogo de un sofista molúsico se dice incluso que "en el fondo es ocioso examinar a fondo las cosas, pues si el fondo fuera su fondo [fundamento], esas cosas no serían esas cosas-ahí, esas cosas individuales desgajadas del fundamento. Tiene que haber una razón para que no estén en el fundamento, sino que sean ellas mismas; o quién sabe si hay tantos fundamentos como cosas".

Si el sofista molúsico con su desesperada reflexión tuviera razón, quedaría confirmada la quiebra de la filosofía (cosa que, ciertamente, nada diría contra la verdad de su idea). Éste no es el lugar para desarrollar su argumento. Si lo citamos es sólo con el fin de mostrar un ejemplo extremo de que precisamente lo específico, singular y ocasional puede ser lo que hace trabajar de manera más aguda al que filosofa.

En todo caso lo cierto es que quien no admite lo singular como objeto del filosofar por ser sólo contingente y empírico, sabotea su propio filosofar y se asemeja a aquel insensato que, antes de instalarse en su casa, tapió la puerta desde fuera, porque, como escribió moribundo en el pilar, ésta era "algo ambiguo", un "agujero en el edificio, una cosa entre interna y externa"; y fue encontrado congelado ante el dintel.

Pero dejemos las imágenes. De hecho, ningún filósofo (a no ser que se limite a la vocalización del *om* hindú, o sustituya la filosofía por la mística) es capaz de dar razón de *lo que* forma parte de su casa o no; es decir: con qué grado de especificidad empírica se mueve aún dentro de los legítimos límites de competencia de la filosofía y cuándo empieza a traspasarlos; si cree poder indicarlo, no está en condiciones de justificar su trazado. No es del todo seguro que, alguna vez, la filosofía se haya formulado en serio esta pregunta. En cualquier caso no recuerdo haber tenido a la vista algo así como una historia de lo que, en cada momento, se haya considerado como "filosóficamente presentable", como especificidad aún admisible. Si alguna vez se hiciera una investigación así, presumiblemente sus resultados serían profundamente vergonzosos, pues delatarían que los criterios de selección siempre fueron convencionales, o sea, no filosóficos o, incluso, antifilosóficos. Me resulta muy dudoso si Hegel habría podido dar respuesta a la pregunta de por qué, en su exposición de la historia universal, consideró un acontecimiento como "filosóficamente presentable" y no admitió otro por ser un plebeyo suceso de la *empiria*. Nadie puede afirmar con buena conciencia que hoy las cosas estén mejor, que los límites

sean menos confusos que antes. Por ejemplo, filosóficamente no se puede responder por qué en la antropología filosófica, reconocida de manera oficial, tenemos derecho a filosofar sobre "el hombre" (que, al fin y al cabo, no es más que un *specificum* empírico), mientras que si escribiéramos una "filosofía del mosquito" o una "filosofía del niño", seríamos de inmediato sospechosos de falta de seriedad. Naturalmente, no quiero negar que los filósofos profesionales casi siempre creen saber con exactitud qué les permite su especialidad, hasta dónde puede llegar, qué es filosóficamente "adecuado". Pero su seguridad es también, casi la mayoría de veces, la seguridad no filosófica de quienes siguen una costumbre. Cuanto más seguros de sí mismos trabajan en esta perspectiva, más justificado es desconfiar de ellos como filósofos. Y a menudo han tenido que pagar un alto precio por esa seguridad. El espectáculo de la época poshegeliana, en que la mayoría de ellos, por miedo a un *faux pas*, dejaron los pasos realmente nuevos hacia lo especial y lo ocasional en manos de los Kierkegaard y Nietzsche, de Feuerbach y Darwin, de Marx y Freud o de los grandes científicos e incluso novelistas, de los grandes amateurs de la filosofía, que a menudo nunca llamaron "filosofía" a su filosofar y que no sentían ninguna dificultad en remover las señales de prohibición y en extender los límites: ese escenario no imponía precisamente veneración. Y hoy, cuando tratan con gran afán de instalarse dentro de los límites, que en su tiempo hicieron avanzar los no profesionales y ahora ya resultan legales, o cuando, también hoy, anuncian de forma oficial "sistemas elásticos" o presentan sistemáticas fundamentaciones de asistematicidad, ese espectáculo de ponerse al día tampoco compensa la negligencia de entonces.

El lector comprenderá que un amante de la verdad, que ve sus modelos en estos grandes personajes sin prejuicios, se dedique a lo especial, aunque quede en suspenso la pregunta sobre si y en qué medida lo que hace aún puede llamarse "filosofía". Resulta bastante indiferente que los tomates se llamen "frutas" o "verduras", siempre que sean nutritivos. Quien filosofa realmente hace avanzar su oficio, aunque en la realización de su trabajo no sepa si no ha sobrepasado el límite permitido de lo especial; incluso aunque no tenga la certeza en ningún momento sobre si, hace tiempo, ya ha estirado demasiado el cordón, que "está anclado en lo fundamental" o, en suma, si no *divaga*. Y considera ocioso llevar a cabo reflexiones fundamentales sobre si y en qué esta o aquella investigación aún es o ya no es "filosofía". Decisivas son las cosas mismas. Se interesa tan poco por la filosofía como el astrónomo por la astrono-

mía, pues su interés son las estrellas y por eso hace astronomía: por lo último que se interesa es por si la "hay" o no. Y lo decisivo no es en qué situación están las relaciones de propiedad de los cotos de caza, si son competencia de la filosofía o no. Lo único que vale es lo que uno se trae consigo de los *excursus*, de las excursiones. Si es algo nutritivo o no.

Y con esto es comprensible nuestra advertencia: resulta plausible el hecho de que el peligro de la "retroacción" es tanto mayor cuanto más se tensa un "cordón". Y como nosotros no paramos de estirar el cordón con mucho vigor, éste seguirá retrotrayéndose con fuerza. En otras palabras: al lector, que aún se encuentra metido en el examen de un fenómeno actual, le ocurrirá una y otra vez verse, de repente, evacuado y transportado a la oscuridad de cuestiones filosóficas fundamentales; y al revés, verse reintegrado a primera línea de la actualidad, aun antes de haber estirado las piernas en el sillón.

Con esta advertencia está conectada estrechamente la segunda: la de encontrarse ante un hecho inusitado, que resultará aún más chocante que la primera. No se refiere tanto a los mismos objetos "demasiado singulares" cuanto a las formas de su presentación. Éstas, al menos algunas, darán la impresión de ser *exageraciones*; y la darán por la sencilla razón de que lo *son*.

Naturalmente uno a esa expresión, puesto que yo mismo la utilizo, otro sentido, que difiere del habitual. Un sentido metódico. ¿Qué quiero decir?

Que hay fenómenos en que no se puede evitar su agudización y su amplificación; y eso porque sin esa deformación quedarían sin identificar y serían invisibles; fenómenos que, por sustraerse a la simple mirada, se encuentran ante *la alternativa: exageración o renuncia a conocer*. Microscopio o telescopio son los dos ejemplos más próximos, pues tratan de conseguir la verdad mediante una ilustración exagerada.

¿Hasta qué punto esa "exageración" es indicada también para nuestro objeto? ¿Por qué los objetos de nuestra investigación son tan poco claros a simple vista y hasta qué punto se sustraen tanto que exigen una presentación "exagerada"?

La respuesta a la pregunta la ofrece, al menos indirectamente, el subtítulo de nuestro escrito.

Este subtítulo, en que está recogido el marco temático de los capítulos, reza así: "Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial". Sería más

exacto: "Sobre *las metamorfosis del alma* en la época de la segunda revolución industrial".

Ahora bien, esta revolución no estalló ayer: los presupuestos materiales de las metamorfosis hace tiempo que se los puso al alma y sigue poniendo otros a diario. Sin embargo, ¿significa esto que el alma se ha adaptado a esos presupuestos suyos modificados completamente y que se adapta a los presupuestos que cambian a diario?

En absoluto.

Más bien no hay ningún rasgo que hoy, para nosotros, sea tan característico como *nuestra incapacidad para estar anímicamente "up to date", al corriente de nuestra producción*, por tanto, para seguir el ritmo de transformación que imponemos a nuestros mismos productos y para ponernos a la altura de los aparatos que se nos adelantan o escapan en el futuro (denominado "presente"). Mediante nuestra ilimitada libertad prometeica de producir algo siempre nuevo (y a través de la imparable obligación de pagar nuestro tributo a esa libertad), nos hemos desordenado, en cuanto entes temporales, hasta el punto de que seguimos haciendo nuestro camino lentamente, rezagados respecto a lo que nosotros mismos habíamos proyectado y producido, con la mala conciencia de estar anticuados, o incluso simplemente vagabundeamos como saurios trastornados en medio de nuestros aparatos. Si lo que define la configuración surrealista es que en ella hay elementos completamente disparatados, contradictorios e incluso letales entre sí que, al mismo tiempo, se presentan con una interdependencia paralizante, habrá que concluir que no hay ninguna realización más "clásica" del surrealismo que el panorama que configuran conjuntamente una *computing machine* y un hombre plantado ante ella.

Llamamos *desnivel prometeico* al hecho de la *a-sincronía del hombre con su mundo de productos*, de esa separación que crece día a día.

Naturalmente, ese *desnivel* no ha pasado inadvertido. Así, por ejemplo, lo avistó la doctrina marxista de la "superestructura", especialmente en el debate de la diferencia de ritmo entre los dos ámbitos "infraestructura" y "superestructura". Pero no pasó de avistarlo, pues el desnivel, por el que se interesó el marxismo, fue sólo uno de los muchos, una muestra de un complejo incomparablemente más amplio, en que se podía distinguir fenómenos del desnivel de las más diversas especies. Aparte de la diferencia, tratada por el marxismo, entre relaciones de producción y teorías ("ideológicas"), está, por ejemplo, el

desnivel entre *hacer* y *representar*, entre *actuar* y *sentir*, entre *conocimiento* y *conciencia* y, finalmente y sobre todo, entre el *aparato* producido y el *cuerpo* del hombre (no adaptado al "cuerpo" del aparato). Todos estos desniveles, cada uno de los cuales desempeñará su papel a lo largo de esta investigación, tienen la misma estructura: la de la *preeminencia* de una capacidad respecto a otra y, por tanto, la de *rezagarse* una respecto a otra; de la misma manera que la teoría ideológica queda por detrás de las relaciones fácticas, también la representación va por detrás del hacer: ciertamente, podemos crear la bomba de hidrógeno, pero no alcanzamos a imaginar las consecuencias de lo hecho. Y de la misma manera nuestro sentir va rezagado respecto a nuestro actuar: podemos matar bombardeando a cientos de miles, pero no llorarlos o sentir pesar por ellos. Y así, finalmente, el cuerpo humano va al trote lento como el último hombre de retaguardia, como el zaguero más tímido, todavía engalanado con sus folclóricos andrajos e igualmente mal sincronizado con todos sus predecesores, a grandísima distancia tras ellos.

Cada uno de nosotros consta, pues, de una serie inconsistente de diferentes seres individuales arcaicos, que marchan a ritmos distintos. Y aunque esto sólo sea una imagen, su fuerza es suficiente para dar el último golpe al ideal decimonónico, ya de por sí resquebrajado, de la "personalidad armónica".

De hecho, esta asincronía de las diferentes "capacidades" humanas, especialmente la asincronía del hombre respecto a sus productos, es decir, el "desnivel prometeico" representa uno de los motivos principales de nuestro trabajo. Sin embargo, esto no significa, por ejemplo, que suscribamos la decisión general, aceptada habitualmente como obvia, de anteponer como buen ejemplo el ritmo de la transformación productiva a los demás ritmos. No ponemos en tela de juicio el hecho de que los productos hagan todo lo posible por llevar a cabo la asimilación del ritmo[1] del hombre; ni tampoco que los hombres traten de emular de manera solícita esa pretensión. La cuestión es si lo hacen con éxito o, incluso, si es justo. Pues cabría pensar que la transformación de los aparatos avanza absolutamente con demasiada rapidez;[2] que los productos nos exi-

[1] Utilizamos el término asimilación para traducir *Gleichschaltung*, para así mantener las resonancias de las diversas formas del fenómeno de la asimilación social y/o política; Günther Anders recurrirá a él en más de una ocasión a lo largo de sus escritos. Indudablemente la asimilación tiene un sentido de sometimiento, que es doble, en cuanto incluye un sujeto que pretende someter y/o, a veces, también un sujeto que "se" somete. (*N. del T.*)

[2] Véase del autor *"Über die Nachhut der Geschichte"* en *Neue Schweizer Rundschau*, diciembre de 1954.

gen algo exagerado, algo imposible; y que con su exigencia nos colocan realmente en una situación patológica colectiva. O dicho de otra manera, desde la perspectiva del productor: no resultaría imposible que *nosotros*, que producimos estos productos, estemos a punto de establecer un mundo, cuyo paso no somos capaces de seguir, y "aprehenderlo" supera absolutamente la capacidad de comprender, la capacidad tanto de nuestra fantasía como de nuestras emociones. Quién sabe, tal vez hayamos establecido ya un mundo así. Al fin y al cabo, el hombre, prescindiendo de la ilimitación formal de su producción, es además un tipo morfológico más o menos determinado, es decir, más o menos limitado en su adaptabilidad; un ser pues, que no puede ser remodelado a capricho ni por otros poderes ni por sí mismo; un ser, cuya elasticidad no se deja manipular *ad libitum*. Está claro que, en cuanto actor que se transforma a sí mismo, disfruta incomparablemente de menos libertad y choca contra límites fijos mucho antes que como arquitecto teatral, que "crea libremente", o como constructor de accesorios para su mundo histórico. Y no es simple casualidad ni un signo de diletantismo filosófico si, a pesar de las enormes variaciones de la historia, emerge una y otra vez la pregunta sobre si "el hombre ha cambiado" o se transforma. Una *Crítica de los límites del hombre*, es decir, no sólo de su razón, sino *de los límites de todas sus capacidades* (su fantasía, su sentir, su responsabilidad, etcétera), me parece que es *el desideratum de la filosofía* precisamente hoy, cuando su producción da la impresión de haber hecho saltar todos los límites y esta disolución especial de los límites ha hecho más claramente visibles los límites que siguen teniendo las demás capacidades. La vaga especulación sobre nuestra finitud, que no procede nunca de nuestra indigencia, sino en exclusiva de nuestra muerte (que, por extraño que parezca, es metafísicamente más presentable que nuestra hambre), hoy ya no es suficiente. Los límites exigen ser trazados realmente.

¿Y qué tenía que ver esta reflexión con el anuncio de nuestras exposiciones como "exageraciones"?

Nuestra propia metamorfosis se ha retrasado con motivo del "desnivel prometeico"; nuestras almas han quedado mucho más atrás del nivel de metamorfosis de nuestros productos, es decir, de nuestro mundo. Ahora bien, esto significa que muchos de sus rasgos aún no están fisonómicamente encarrilados, muchos de ellos sólo se anuncian a manera de esbozo; solamente unos pocos han adquirido un contorno claro y una articulación adecuada a su tiempo

(es decir, a la segunda revolución industrial). Y por último, ya que estos extravíos son relativamente casos "que han tenido éxito", puede haber esfuerzos por alcanzar una metamorfosis, que, puesto que quedan por completo abortados por la rigidez fatal y la capacidad limitada de nuestra fantasía o de nuestro sentir, nunca adquieren un aspecto reconocible de inmediato y sólo indirectamente pueden ser desvelados como *sincronizaciones malogradas* a partir de una actitud de tipo pánico o de otra patológica. Hace un par de años corrió por la prensa americana el caso de un piloto de bombardero que, como otros muchos, con total ingenuidad, había arrasado campos y ciudades en el transcurso de las operaciones militares y ahora, en la postguerra, trataba de

"indagar bien lo que había hecho él mismo",

es decir, "llegar a ser el que era (a causa de sus actos)" y, finalmente, como no era capaz de llevar a cabo la asimilación consigo mismo, o sea, no podía desarrollar "el alma adecuada a la época", se retiró, trastornado, a un convento. Esta víctima de su tiempo no habrá sido la única de ese tipo y seguro que no será la única. Su *I still don't get it*, que los periódicos publicaron tras su primer año de clausura, es en su simplicidad el testimonio clásico de estéril empeño con que él, como portavoz de la actual humanidad, trataba de encontrarse consigo mismo.[1]

Ésta es, pues, la situación: las almas de nuestra época, en parte, precisamente a causa del "desnivel", se encuentran aún *in the making*, o sea, *aún no están concluidas* y, en parte, no admiten en absoluto un carácter definitivo y, por tanto, *nunca estarán concluidas*. Si, a pesar de todo, se intenta, como hacemos aquí, retratar estas almas, claramente se corre el peligro de otorgar a esos rostros –de hecho aún sin forma y sin contorno– una fisonomía demasiado perfilada; de realzar su relieve hasta un punto que, al menos en el momento de la foto, todavía no les corresponde; y de hacer pasar unas caricaturas por retratos. O sea: se corre el peligro de *exagerar*.

En cambio, si se rechaza esa exageración; si se prescinde de prolongar el rumbo, en que las almas se esfuerzan por transformarse, y de presentar como alcanzada la meta de la metamorfosis (a menudo sólo pretendida, pero sólo

[1] Este caso de la "no identidad consigo mismo" muestra bien a las claras que el hecho del "desnivel" puede comportar traumas o neuróticas *idées fixes*. No sería, por tanto, absurdo aceptar razones tecnológicas de los trastornos anímicos.

conseguida a medias o no conseguida en absoluto), se corre el peligro contrario: arrebatarles toda cognoscibilidad a los rasgos, incluso al rumbo. Esta exageración es legítima por cuanto *la tendencia fáctica de la época va en la dirección de forzar las metamorfosis con medios exagerados*, por ejemplo, por medio de la *Human Engineering*. Nuestra "exagerada" presentación es, pues, sólo una parte de esa "exageración", que hoy tiene lugar fácticamente: es solamente *la presentación exagerada de lo que se produce en la exageración.*

Ésta es, pues, la conexión entre "desnivel" y "exageración". De esa manera, hemos desarmado la sospecha de que con la exageración pretendemos algo sensacional. Y a partir de ahí, vamos directos *in medias res*, a nuestra primera presentación exagerada: la de la "vergüenza prometeica".

SOBRE LA VERGÜENZA PROMETEICA

Si yo fuera sólo uno de vosotros
ya no tendría que avergonzarme,
me amoldaría con gusto
al eterno retorno,

iría por la vía determinada,
acorde en el aparato,
haría lo que hice ayer,
y lo que haré mañana,

nadie sabría quién soy,
jamás debería saber
quiénes fueron mis padres
en el oscuro origen,

que yo, diminuto, en el seno
nadaba como un pez
y como un terrón ensangrentado
vine al mundo,

en vez de, candente en el horno,
y perforado por cosas,
con ánimo acorazado,
saltar entre vosotros.[1]

[1] *"An die Zahnräder"*, de los *Molussischen Industriehymnen*, traducción alemana del autor.

§ 1

Primer encuentro con la vergüenza prometeica.
El Prometeo actual pregunta: ¿Quién soy yo?

Empiezo con algunas citas de diarios de California.

11 de marzo de 1942

"Creo que hoy por la mañana he descubierto una nueva parte púdica, un motivo de vergüenza, que no se dio en el pasado. De momento, para mí, lo llamo *vergüenza prometeica*; con ello me refiero a la *vergüenza ante las cosas producidas [por nosotros], cuya alta calidad 'avergüenza'.*"

Con T. [¿Adorno?] decidí hacer una visita guiada a una exposición técnica que se ha inaugurado aquí. T. se comportó de manera extraña; tanto que, al final, en vez de observar los aparatos sólo lo miraba a él. En cuanto empezó a funcionar una de las piezas más complicadas, bajó los ojos y enmudeció. Aún más sorprendente fue que ocultara sus manos detrás de su espalda, como si se avergonzara de haber llevado estos "aparatos" suyos, pesados, burdos y obsoletos, a esa alta sociedad de aparatos, que funcionan con tanto esmero y finura.

Pero este "como si se avergonzara" es demasiado tímido. La imagen de su comportamiento era nítida. Las cosas, que él reconocía como ejemplares, como superiores a él y como representantes de una clase de ser superior, representaban para él realmente el mismo papel que habían desempeñado para sus antepasados las personas con autoridad o los *milieus* considerados "superiores". Le parecía realmente insoportable tener que estar, con su torpeza corporal y su inexactitud como criatura, ante los ojos de los aparatos perfectos; se avergonzaba de verdad.

Cuando trato de examinar esa "vergüenza prometeica", el *origen* aparece como su objeto fundamental, como la *mácula fundamental* de quien se avergüenza. *T. se avergüenza de haber llegado a ser en vez de haber sido hecho*, o sea,

por el hecho de que, a diferencia de los productos impecables y calculados hasta el último detalle, debe su existencia al proceso ciego y no calculado, extremadamente arcaico, de la procreación y el nacimiento. Su vergüenza consiste, pues, en su *natum esse*, en su nacimiento bajo, que él considera (de la misma manera que el cronista de los fundadores religiosos) "ordinario" *porque* es nacimiento. Y si se avergüenza de su origen anticuado, también se avergüenza del resultado imperfecto e inevitable de ese origen: de sí mismo.[1]

Por lo demás, T. permaneció mudo durante toda la visita. Y sólo más tarde recuperó el habla, cuando la exposición ya había quedado lejos. También esto me parece que refuerza la exactitud de mi hipótesis de la vergüenza, pues cuando la vergüenza se expresa, lo hace a través de la autoocultación; en todo caso, cualquier autoexpresión habría estado en contradicción con la vergüenza.

13 de marzo

Sobre el comportamiento de T.

La obstinación prometeica consiste en la negación a ser deudor de algo (incluso de sí mismo) ante otro; el orgullo prometeico en deberse todo (incluso sí mismo) exclusivamente a sí mismo. Restos de esta actitud (tan típica del decimonónico *selfmade man*) siguen persistiendo aún hoy, pero ya no son carac-

---

[1] El rechazo del *natum esse* es un motivo que aparece una y otra vez, especialmente en las religiones. Las figuras de los fundadores son despojadas de la mácula del *natum esse* (Moisés). El último eco del rechazo religioso lo encontramos en las reacciones contra las teorías de la descendencia, es decir, en la indignación por la afirmación de que los hombres *hemos sido engendrados* (procedemos de otro ser). La última desacreditación reciente del *natum esse* procede de la revolución burguesa, particularmente de la filosofía que la acompaña. El "yo que se auto-pone" de Fichte es la perífrasis especulativa del *selfmade man*, es decir, del hombre que no ha sido engendrado, que no quiere ser engendrado, sino que desea deberse a sí mismo como producto de sí mismo. Esta desacreditación del ser engendrado surge de la sublevación contra el "alto nacimiento" como fuente de privilegios y contra el "bajo nacimiento" como fuente de ausencia de derechos. De hecho, en su filosofía, el deseo de ser "hecho" (auto-hecho) en vez de ser engendrado no tenía ningún sentido técnico, sino exclusivamente moral-político: el hombre "auto-hecho" es el hombre autónomo y el ciudadano del Estado "auto-hecho". La famosa ausencia de la filosofía de la naturaleza en Fichte procede de este rechazo del *natum esse*: "La vanidad del hombre", escribe Schelling (WW, VII, pág. 360), "se opone a la procedencia del fundamento." Una variante posterior de Fichte es Heidegger: su "estar echado" protesta no sólo contra el haber sido creado por Dios, es decir, contra el origen sobrenatural, sino también contra el haber sido engendrado, o sea, contra el origen natural. (Véase del autor: "*On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy*" en *Philos. & Phenomenol. Research*, vol. VIII, nº 3, págs. 337 ss.). El concepto era un *concepto desviado* [*Ausweich-Begriff*]. En él, el hacerse a sí mismo (la transformación del *Dasein* en existencia) ha perdido realmente su sentido político, quedando como un intento puramente solipsista. Y no es casualidad que, como en Fichte, también en él (al menos en la época de *Sein und Zeit*) falte la filosofía de la naturaleza: si no la hubiera dejado en la puerta, su rechazo del *natum esse* habría sido irrealizable.

terísticas nuestras. En su lugar han entrado claramente actitudes y sentimientos de otro tipo; actitudes, ciertamente, que son resultado del particular destino del prometeísmo, pues éste ha experimentado una transformación en verdad dialéctica. En cierto modo, Prometeo venció demasiado triunfalmente, tanto que ahora, confrontado con su propia obra, el orgullo, que fue tan natural en el siglo XIX, empieza a desaparecer para quedar reemplazado por el sentimiento de la propia inferioridad y miseria. "¿Quién *soy* yo?", pregunta el Prometeo actual, el bufón cortesano de su propio parque de máquinas, "quién soy *yo*?"

Ante este trasfondo trastornado hay que ver el deseo del hombre actual de llegar a ser un *selfmade man*, un producto: *él quiere hacerse a sí mismo no porque no soporte ya nada de lo que no ha sido hecho por él mismo, sino porque tampoco quiere ser nada no hecho. No porque le indigne ser hecho por otro (Dios, los dioses, la naturaleza), sino porque no es hecho y, en cuanto no hecho, está sometido a todos sus productos fabricados.*

14 de marzo

Lo que precede es claramente la variante de un error clásico, el de *la permuta de quien hace con lo hecho.* La expresión procede de las *Confesiones*: con ella, Agustín designa *la* falsedad religiosa *kat'exochen* [por antonomasia], es decir, la adoración de un *creatum* (el mundo o una parte del mismo), que se debe al *creator* y sólo a éste; o la representación plástica de un Dios a imagen de un *creatum*. La correspondencia de ambos errores es clara: el hombre, en su "vergüenza prometeica", también antepone lo hecho a quien lo hace; confiere a lo hecho asimismo el rango superior de ser. Ciertamente, aquí acaba la analogía, pues el papel que desempeña el hombre está totalmente cambiado en la "vergüenza prometeica": mientras, para Agustín, el hombre *eo ipso* pertenecía a las criaturas, aquí aparece exclusivamente en su calidad de *homo faber* y, por tanto, como ser que fabrica sus fabricaciones. "Permuta de *creator* y *creatum*" significa, pues, aquí, que el honor, que rinde a sus cosas, propiamente se lo debe a sí mismo y sólo a sí mismo. Su error, pues, no demuestra *superbia*, sino autohumillación, ya que renuncia al honor que le corresponde a él mismo, como atestigua T. con su comportamiento.

En una leyenda molúsica se dice que el dios creador molúsico Bamba, tras haber creado las montañas molúsicas, se recluyó inmediatamente en lo invisible y desde ese momento ha permanecido invisible, "porque ante las montañas se avergonzó de no ser como ellas". T. corresponde a ese dios molúsico.

T. quiere también "estar ahí", existir. Pero "estar ahí" como "hijo natural", en vez de como producto legítimo; como engendrado, en vez de como engendro; como hombre, en vez de como igual a los demás aparatos: eso es lo que le duele y le molesta; y presumiblemente eso es lo que considera incluso como pecado original (aunque no utiliza esta expresión y no exprese en palabras su desencanto). Brevemente, con las palabras del canto molúsico a la industria:

A diario sube de los autómatas
un aparato cada vez más hermoso.
Nosotros sólo seríamos malogrados,
sólo se nos creó obsoletos.

Demasiado temprano del fondo oscuro
preformados y fuera de lugar,
estamos en una hora demasiado tardía,
imprecisos en este mundo.

Ah, en el círculo de lo exacto
no nos conviene estar orgullosos.
Autoconfianza sólo a las cosas,
sólo a los aparatos les está permitido el orgullo.[1]

§ 2

Discusión de tres dudas: La vergüenza prometeica es absurda. Es invisible. Es trivial.

La afirmación de que existe una variedad de vergüenza nueva, desconocida hasta ahora o que, al menos, se está gestando, tropezó con las tres dudas siguientes, después de leer en voz alta estas entradas del diario:

Primera objeción: "*Somos nosotros quienes hemos hecho los aparatos. Por eso, el orgullo es nuestra actitud natural y legítima.* Es absurda la suposición de que el *homo faber* se sonroje ante lo que ha fabricado y el productor ante sus productos".

[1] *"An die Zahnräder"*, de los *Molussischen Industriehymnen*, traducción alemana del autor.

Réplica: Esta objeción es retórica. Los términos de solidaridad utilizados "nosotros" y "nuestra" resultan protocolarios. No es verdad que "nosotros" estemos orgullosos. ¿Quién es ese "nosotros"?

Si acaso alguien tuviera derecho a tal "nosotros", únicamente sería la minoría de investigadores, inventores y expertos, que en verdad dominan los *arcana*. Pero nosotros, es decir, el 99 por ciento de contemporáneos, no ha "hecho" los aparatos (por ejemplo, los cibernéticos); no los vemos como logros "nuestros", sino como extraños; y los productos propios jamás son extraños. Incluso si hubiéramos participado en su producción, no nos sentiríamos como sus orgullosos creadores. Tampoco quienes crean realmente el mundo de los aparatos y productos, los trabajadores, están orgullosos de "su" resultado. Y no lo están porque los procesos de producción se subdividen en tantos actos particulares que no queda ningún motivo para el orgullo (sea respecto a cada producto final, sea respecto al mundo de aparatos y productos como un todo); porque ningún producto final delata que en él se hayan invertido las cualidades y esfuerzos *de esos* trabajadores individuales. Por el contrario, orgulloso se puede estar únicamente de los esfuerzos que comportan unas huellas que permiten tales identificaciones. En cuanto objeto de orgullo, el mundo de aparatos es tan poco "suyo" como su propiedad. Y naturalmente, mucho menos para quienes no tienen que ver con el proceso de producción.

No, a pesar del enorme incremento y extensión de conocimientos técnicos y a pesar de ese saber, naturalmente general, que los productos no crecen en los árboles, para la mayoría de los contemporáneos no están ahí en primer lugar como productos, ni ciertamente como testimonios de la propia soberanía prometeica, sino que están simplemente "ahí" y, además, primariamente como mercancías necesarias, deseables, superfluas, al alcance del bolsillo o no, que sólo serán "mías" cuando las haya comprado. Incluso son pruebas de la propia insuficiencia antes que de la propia fuerza: aunque sólo sea porque la abundancia excesiva de productos expuestos imposibles de adquirir en un país con un alto grado de industrialización resulta sencillamente avasallador: la calle comercial es la permanente exposición de lo que uno *no* tiene.

Y en cuanto al hombre, que por primera vez se confronta con una *computing machine* en acción, el orgullo y la soberanía aún le quedan más lejos. El espectador, que exclama: "¡Caramba, hemos sido capaces de hacer *esto*!", es simplemente un bufón ficticio. Más bien murmura negando con la cabeza: "¡Dios mío, lo que *esto* (es decir, la máquina) puede hacer!"; y en su piel de cria-

tura se siente sumamente incómodo, pues medio se estremece y medio se avergüenza.

Segunda objeción: "Jamás he podido observar la manifestación de esta vergüenza prometeica".

Réplica: Es muy posible. Sólo raras veces se deja sorprender directamente *in flagranti*. Casi siempre hay que deducirla de forma mediata, a partir de maneras de comportarse (a menos que el avergonzado por los productos no la aprecie en sí mismo). Y eso por las siguientes razones, que dependen de la esencia de la "vergüenza".

I. Los modos más conocidos de vergüenza (por ejemplo, la vergüenza sexual) se agudizan en las relaciones personales y se hacen visibles (como barreras de comunicación) en esa confrontación. En cambio, en la "vergüenza prometeica" se trata de una vergüenza que aparece en la relación entre el hombre y las cosas. Y dado que falta el hombre como interlocutor, ante el que avergonzarse, también falta casi siempre como observador.

II. En general, la vergüenza no "aparece",[1] pues cuando "aparece", no entra en escena, sino que se retira: quien se avergüenza trata de esconder su mácula y a sí mismo. En ese sentido, quien se avergüenza es incapaz de realizar íntegramente su deseo (de avergonzarse hasta que se lo trague la tierra, o sea, de desaparecer por completo). A partir de esta frustrada vergüenza se dan dos consecuencias peculiares, si se quiere "dialécticas", que hacen comprensible la "invisibilidad de la vergüenza":

Primera consecuencia: Como quien se avergüenza *permanece* y la vergüenza, con su visibilidad, deja al descubierto la mácula, a la vergüenza original se le añade siempre una segunda: la *vergüenza por la vergüenza*. La vergüenza se acumula (es "iterativa"), pues automáticamente, en cierto modo alimentada por su propia llama, arde más vigorosamente cuanto más tiempo arde.

Segunda consecuencia: Para poner fin a esta autoacumulación de la vergüenza, que a cada momento resulta más insoportable, quien se avergüenza se sirve de una artimaña: *en vez de esconder su mácula y a sí mismo, esconde su vergüenza*, su gesto de ocultación. Pasa a una actitud directamente contrapuesta a la vergüenza, por ejemplo, a la "indolencia" o la insolencia; en cierto modo, para ocultar su avergonzarse, se arranca la camisa del cuerpo, con lo que a menudo

---

[1] Al respecto, véase más adelante el extenso análisis sobre la vergüenza (§ 11).

no sólo quiere engañar a aquel ante el que se avergüenza, sino también a sí mismo. Este comportamiento se puede observar no solamente en situaciones individuales (eróticas): en la actual vida amorosa de América no hay ningún motivo tan potente como la vergüenza a ser considerado todavía como puritanamente vergonzoso. Consecuencia: el bikini. En otras palabras: para ocultar su inclinación a ocultar, el avergonzado se decide a volver al ámbito de la visibilidad más normal. "Quien no se oculta", así calcula, "quien permanece visible, no es sospechoso de vergüenza (y, por tanto, de mácula)." Se comporta, pues, casi como quien lleva puesto un traje roto, que, al presentarse, sigue siendo suficientemente soberano como para tratar el roto como no existente. Si la vergüenza queda invisible es, pues, porque es "ocultada mediante la visibilidad".

Tercera objeción: Es posible que T. se avergonzara. Pero, esa "vergüenza prometeica" no sería ningún nuevo fenómeno sorprendente, sino más bien simplemente la señal de un fenómeno muy conocido: síntoma de la "cosificación del hombre", discutida hasta la saciedad.[1]

Réplica: No; es señal de algo más, pues lo que T. considera como vergüenza no es que él esté cosificado, sino al contrario –y de ahí proviene la expresión "vergüenza de la cosa" [*Dingscham*], que al principio tomé en consideración, pero no cuestioné–, a saber, que *no* lo está. Ahora bien, con este criterio, el de *la vergüenza por no ser una cosa*, se ha alcanzado *un segundo escalón en la historia de la cosificación* del hombre, en que el hombre reconoce la superioridad de las cosas, se asimila con ésta, confirma *su propia cosificación*, es decir, reprueba como una merma su no estar cosificado. O si uno supone ese escalón como superado, un *tercer escalón*: en éste, para el cosificado, ya su propio criterio (confirmación y, por tanto, reprobación) se ha convertido en segunda naturaleza, en algo tan inmediato que él ya no realiza como juicio, sino como sentimiento. Ciertamente, esto es algo del todo nuevo. Y éste es el escalón que claramente alcanzó T.: amedrentado por la superioridad y la prepotencia de los productos, *ha desertado y se ha pasado al campo de éstos.*[2] No sólo su punto de

---

[1] "Cosificación" es la traducción de *Verdinglichung*. Durante un tiempo se tradujo entre nosotros con el término *reificación* para referirse a lo mismo, es decir, a la reducción de la persona a cosa. (*N. del T.*)

[2] La deserción del amenazado y su paso al campo (al menos al sistema de valores) de quien amenaza nos resulta hoy familiar por la política. Y que el amenazado adopte no sólo las escalas de juicio de quien amenaza, sino también sus sentimientos, y casi siempre pueda verse llevado a realizar esa deserción con la ilusión de la libre voluntad, es algo que ya hemos vivido bastante a menudo en las últimas dos décadas y media. De hecho, la extorsión más o menos suave de esa libre voluntad es el logro contrarrevolucionario de nuestro tiempo. Pero fuera del ámbito político no se ha descrito este proceso.

vista es el de los productos; no sólo ha asimilado su escala a la de éstos, sino también sus *sentimientos*: él se menosprecia como las cosas lo menospreciarían, si pudieran. Y cuando se avergüenza, lo hace por ese menosprecio, bien merecido, según él mismo cree. Esa autohumillación ante lo hecho por él no se ha vuelto a dar desde el final de la idolatría.

§ 3
Ejemplo de la autocosificación: el make-up.

Dos de las expresiones utilizadas en estas réplicas necesitan una aclaración: por una parte, la expresión "afirmación de la propia cosificación"; y, por otra, la "deserción y paso al campo de los aparatos".

a) Ejemplo de la afirmación de la cosificación: el *make-up* [maquillaje] como autocosificación.

Ir entre la gente sin *make-up* es impensable para las *girls*. Esto no significa, por ejemplo, sólo que ellas, como sus madres y abuelas, se avergüencen de presentarse en condiciones desaliñadas o no engalanadas; lo decisivo es *cuándo*, o sea, en qué condición se sienten aseadas, *cuándo* se consideran "arregladas", *cuándo* creen no tener que avergonzarse. Respuesta: cuando se han transformado en *cosas*, en objetos artísticos [o artesanales], en productos acabados. Mostrarse con "uñas desnudas" [sin adornos] es "imposible": sus uñas son dignas de presentarse en sociedad, en la oficina, incluso en la cocina sólo cuando llegan a ser "iguales" [del mismo rango] a los aparatos que tienen que tocar esos dedos; cuando muestran el mismo acabado muerto y pulido que las cosas y pueden *disimular su anterior vida orgánica*; o sea, que actúan como si también ellas hubieran sido hechas. El mismo modelo sirve para el cabello, las piernas, la expresión facial, propiamente para el cuerpo como un todo (sólo que la naturaleza es un poco díscola), pues *"desnudo" no es hoy el cuerpo desvestido, sino el no arreglado*, el que no contiene ningún elemento cósico, ningún indicio de cosificación. Y uno se avergüenza del cuerpo "desnudo", en este nuevo sentido, incluso cuando aquél está cubierto, mucho más que el cuerpo "desnudo" en el sentido tradicional, en la medida en que se haya cosificado de manera satisfactoria. Cualquier playa, no sólo las de moda [*fashionable*], lo demuestra.

Variando un famoso dicho de Nietzsche: El cuerpo es algo, "que debe ser superado". O más aún: ya *está* "superado".[1]

§ 4
Ejemplos de la "deserción" del hombre y su paso al campo de los aparatos. Primera calamidad del hombre: su cuerpo es "intransigente". La "intransigencia" de su cuerpo convierte al hombre en saboteador de sus propios logros.

b) Y ahora, vayamos a la expresión "El hombre deserta y se pasa al campo de sus aparatos".

¿Qué se quería decir con esta metáfora?

Conforme a sus tareas, un instructor americano de aviación enseñaba a sus cadetes que el hombre, como lo creó en un tiempo la naturaleza, es una *faulty construction*, una construcción fallida.[2]

Tanto si se interpreta en serio o en broma, no es posible imaginar un testimonio mejor de la "deserción", pues el hombre puede ser considerado construcción, además "llena de errores", naturalmente sólo *sub specie* de los aparatos. Sólo si esta categoría es reconocida como universalmente aplicable y exhaustiva, puede tener lugar esa reinterpretación y aparecer lo no construido como algo mal construido.

Es innegable que, en cuanto a fuerza, velocidad y precisión, el hombre es inferior a sus aparatos, como también que sus logros intelectuales, comparados con los de sus *computing machines*, quedan mal. Desde su punto de vista (tomado prestado de los aparatos) el instructor tiene razón. Y mucho más en

[1] Nada más erróneo que subsumir esta "superación" bajo la vieja categoría "aderezo"; es justo lo contrario: mientras el aderezo trata de elevar la belleza del cuerpo vigoroso, el arreglo trata de conferir al cuerpo la belleza de la cosa hecha.

[2] Véase Robert Jungk, *Die Zukunft hat schon begonnen*, cap. II. Aquí se encuentra una expresión del director del comando americano de investigación aérea, Thomas Power. En mayo de 1956, en un lanzamiento, una bomba H falló por seis kilómetros su objetivo. Exhortado a explicar un fallo de esa magnitud, respondió Power (según Reuter): "Cuando se actúa con seres humanos, puede suceder eso". El piloto se había olvidado de utilizar una palanca. Atiéndase bien a la respuesta. Quien infiere de ella sólo el viejo "Errar es humano", ha escuchado erróneamente, pues la respuesta implica mucho más, a saber: que, puesto que errar es humano (o sea, puesto que el hombre funciona de manera poco segura), su intervención en un aparato tan perfeccionado es inadecuada. Aquí, el hombre es visto primordialmente como *fuente de fallos*.

cuanto no tiene presente este tipo de incapacidad competitiva –presumiblemente se avergonzaría de dedicarse a ella–, sino otra incomparablemente más moderna, pues en lo que él piensa *no* es en *el hombre como aparato junto a aparatos, sino en el hombre como aparato para los aparatos*; en el hombre como pieza dentro de maquinarias ya construidas o dentro de proyectos técnicos ya asentados. Como tal, para el instructor, el hombre es *faulty*, que significa tanto como "se ajusta mal", "inadecuado", no elaborado a medida. Este "no elaborado a medida" también puede significar que no tiene forma, que no está troquelado, que es simple materia bruta. Pero tampoco es esto, pues *está* preformado, *está* troquelado, *tiene* su forma: sólo que es una forma falsa. No solamente no está elaborado a medida, sino que tampoco es elaborable a medida, pues sólo la materia se puede elaborar, a no ser que, ya troquelado, sea degradado a material, sea considerado como "quincalla" y tratado como tal, o sea, fundido. Pero con esto ya nos hemos anticipado.

Desde el punto de vista de los aparatos, esta incapacidad para dejarse ajustar tiene que aparecer naturalmente como "arrogancia", como escandalosa sublevación y revuelta. Y como un fallo humillante a los ojos de quien ha hecho propia la escala de los aparatos.[1] Tras la fórmula del instructor, aunque se haya dicho como *bon mot*, hay una supuesta indignación de los aparatos y la vergüenza del hombre. "A fin de cuentas", así se podría imaginar que habla el inspector, "no podemos imputar alteraciones a los aparatos y proyectos, porque precisamente *nosotros*, en cuanto partes condicionantes, somos de una factura que merece bien poca confianza."

Nada resultaría más obvio que la consolación: "Por más grande que sea la ventaja de los aparatos en cuanto a fuerza, velocidad y precisión, como cosas son y siguen siendo piezas rígidas y definitivas; en cambio, nosotros, los hombres –y en eso consiste nuestra dignidad– somos vivos, moldeables, adaptables, elásticos, o sea, *libres*". Pero precisamente eso es lo que cuestionaría el instructor aeronáutico. "¡Al contrario!", exclamaría. "Si digo que nosotros, los hombres, somos *faulty constructions*, es porque nosotros, en comparación con las cosas, somos rígidos y no libres."

¿Qué quiere decir? ¿Cómo ha llegado ahí?

Olvidemos por un momento la distinción entre cosa muerta y hombre vivo, que se ha convertido en modelo de orgullo.

[1] Humillante porque el hecho de que un defecto sea inocente no lo hace menos vergonzoso, sino más (como se verá más adelante § 11).

Nuestro mundo de productos no se define por la suma de piezas singulares y definitivas, sino por un proceso: por la producción cada día nueva de piezas diariamente nuevas. Así pues, *no se define*, sino que más bien es indefinido, abierto, plástico, cada día ávido de reconstrucción, dispuesto cada día a adaptarse a nuevas situaciones y a diario pronto para nuevas tareas; cada día se presenta como otro, transformado con métodos de *error and trial*.

¿Y nosotros? ¿Y nuestro cuerpo?

Nada de cambio diario. Nuestro cuerpo de hoy es el de ayer; hoy, todavía el de nuestros padres y antepasados; el del constructor de cohetes y el del troglodita no se diferencian casi en nada. Es morfológicamente constante; dicho en términos morales: no libre, recalcitrante y rígido; visto desde la perspectiva de los aparatos: conservador, no progresista, anticuado, no revisable, un peso muerto en la evolución de los aparatos. En resumen: *los sujetos de libertad y no libertad se han intercambiado. Libres son las cosas; no libre es el hombre.*[1]

Eso y no otra cosa es lo que pensaba el instructor al declarar al hombre una *faulty construction*. Su forma de hablar había sido algo más que un *bon mot*, pues si suponemos (cosa de la que no tenemos ninguna razón para dudar) que le preocupan las tareas futuras de la técnica, sus palabras fueron dictadas por

---

[1] El autor, en 1930, en su "*Weltfremdheit des Menschen*" (aparecido en 1936 como "*Pathologie de la Liberté*" en *Recherches Philosophiques*) definió al hombre como "no fijado", *indéfini*, "no acabado", en suma, como "*ser libre e indefinible*", como ser que sólo se define y se puede definir como lo que hace a partir de sí mismo en cada momento (y Sartre formuló pronto su credo de manera muy parecida); ahora no se trata, como entonces, de un intento tardío de desplazar a un segundo plano el hecho del "intercambio de los sujetos de la libertad y de la no libertad" acentuando una libertad filosófico-antropológica. Tales definiciones parecen plausibles porque en ellas (como casi en cualquier antropología no teológica) la existencia animal es utilizada como parangón y se presupone "*el* animal" (una abstracción inventada *ad hoc*) como cautivo de su destino como especie, o sea, como no libre. Se ahorraba la verificación de este presupuesto, pues era considerado evidente (y no sólo por la tradición teológica). Hoy, la elección de este parangón me parece cuestionable. Por una parte, porque filosóficamente es arriesgado utilizar un parangón para la definición del hombre, que no concuerda con el parangón efectivo de la existencia humana: a fin de cuentas no vivimos ante el parangón de abejas, cangrejos o chimpancés, sino ante el de fábricas de bombillas y aparatos de radio. Por otra parte, la confrontación "hombre-animal" se me antoja inaceptable también desde la filosofía de la naturaleza: contraponer la idea, la especie particular "hombre", como equivalente con los mismos derechos, a las diversas especies y tipos animales, innumerables y sin fronteras entre ellos, y tratarlos como si encarnaran un único tipo animal en bloque, es simplemente una megalomanía antropocéntrica. La fábula de las hormigas, que en sus escuelas superiores distinguen "plantas, animales y hormigas", tendría que servir de advertencia contra esta arrogancia cósmica para todo manual de "antropología filosófica". Si, en vez del parangón "mundo animal", se elige el que es efectivamente el horizonte de la existencia humana, a saber: el mundo de los productos hecho por el hombre, inmediatamente cambia la imagen "del hombre": desaparece su singular "el" y, con éste, al mismo tiempo su libertad.

la más seria de las inquietudes, a saber: *por la inquietud* [*Sorge*] *de que nuestro cuerpo* –si ese abismo entre él y nuestros productos se amplía o sólo sigue constante– *amenazará todos nuestros proyectos* (que, a partir de los nuevos aparatos, resultan próximos) y los hará naufragar, uno tras otro.

"De por sí", podría argumentar el instructor, "o sea, si sólo dependiera de los aparatos, podríamos volar a mayor o menor altura." Pero este "de por sí" no es válido, pues no podemos, porque *nosotros* no lo soportaríamos, porque nuestro cuerpo se declararía en huelga; "de por sí" podríamos alcanzar este planeta o aquel otro, pero *nosotros* nos estorbamos, *nosotros* no superamos la prueba; y en la medida en que el instructor hubiera escuchado algo de mitología griega, habría podido concluir: "Ícaro cae hoy no porque fallen las alas de cera, sino porque es el mismo Ícaro quien falla. Si él, como lastre, pudiera desprenderse de sí mismo, las alas podrían conquistar el cielo". Así o de manera parecida podría argumentar el inspector.

En ese sentido, no sería la peor definición del hombre contemporáneo ésta, que nuestro instructor ciertamente suscribiría: "*El hombre es el saboteador de sus propios logros*". Naturalmente, "saboteador" no porque cometa alguna travesura contra sus propios productos (pues, a pesar de todas las armas de aniquilación, nada más lejos de él; y más altruista que nuestro contemporáneo respecto a sus aparatos jamás lo ha sido el hombre respecto a ningún ser), sino precisamente porque él, el "viviente", es rígido y "no libre"; las "cosas muertas", en cambio, son dinámicas y "libres"; porque él, como producto de la naturaleza, como engendrado, como cuerpo está definido demasiado unívocamente, como para poder soportar las transformaciones de su mundo de aparatos, que, cambiando a diario, se burla de toda autodefinición. Por eso, inquieto, avergonzado y con mala conciencia mira a sus hijos, tan llenos de talento, cuyo futuro teme arruinar, porque no puede ni enviarlos a hacer carrera sin ningún acompañamiento ni acompañarlos. Y a menudo sucede que él, el padre tullido (que, incapaz de participar personalmente en alto vuelo, tiene que permanecer en casa y guardar cama por su terrenalidad) da a sus hijos casaderos como dote unos lacayos, que lo sustituyan: escoltas y controladores, a los que les otorga una forma de aparato (por ejemplo, los instrumentos registradores, que instala en sus cohetes y satélites artificiales); o utilizando otra imagen: ese padre se ve forzado a insertarles un correo bumerang,[1] a saber, cuestionarios llenos

---

[1] Un semejante elemento bumerang es, por lo demás, propio de todo aparato, en la medida en que, destinado [o emitido, *aus-geschickt*] a un servicio, ha de informar [*ein-bringen*] de su prestación.

de interrogantes y con la advertencia: "Devuélvase al remitente", a los que les encarga que vuelvan a él desde el universo y le informen de lo que le hubiera gustado captar, si hubiera podido tomar parte en ese viaje.

Cuanto mayor es la miseria del hombre productor y menos está a la altura de sus chapuzas, más impaciente, infatigable, ansiosa y pánicamente multiplica el cuerpo de funcionarios de sus aparatos, de sus sub-aparatos y sub-subaparatos; y naturalmente, con ello también vuelve a multiplicar su miseria, pues cuanto más multicéfala y complicada se vuelve esta burocracia de aparatos creada por él, más vanos son los intentos del hombre de estar a la altura de éstos. De manera que se puede decir con razón que su miseria tiene como consecuencia una acumulación de los aparatos y ésta, a su vez, la acumulación de su miseria. ¡Qué buenos tiempos aquellos en que el idilio de la Hidra aún era una saga de espanto!

§ 5

El hombre contemporáneo trata de escapar a esta calamidad mediante la asimilación física con los aparatos, mediante la Human Engineering. *Perversión extrema de oferta y demanda.*

Naturalmente, el hombre contemporáneo no cuestiona ese encontrarse para siempre con esta inferioridad y retraso con tal de aceptar así la fijación de la propia vida. Por tanto tiene que adoptar alguna medida. Su sueño, claro, sería ser igual que sus dioses, los aparatos; más exactamente: formar parte por completo de ellos, en cierto modo ser consustancial a ellos. Ὀμ ολογουμ ένως ζῆν, como anuncia el himno molúsico:

> Pero si nos fuera dado
> desprendernos de nuestro lastre
> y estuviéramos, como barras,
> encajados en las barras,
>
> como prótesis con prótesis
> en unión más estrecha
> y la mácula fuera cosa del pasado
> y la vergüenza fuera algo desconocido

si esto aún nos fuera dado,
si aún se nos concediera este don,
ah, ningún sacrificio terrenal
nos resultaría un "sacrificio inaudito".[1]

Ahora bien, como ya se ha dicho, esta imagen molúsica de una *consustancialidad instrumental* se queda en mero deseo soñado. No entra en consideración una verdadera integración con los aparatos, como tampoco una competencia sería *inter pares*, pues los aparatos resultan siempre ontológicamente superiores al ser engendrado. Sin embargo, esto no significa que el hombre pueda lavarse las manos en la inocencia de su condición de criatura y que lo deje todo a su aire; o que sólo lo quiera. Así como el hecho de que el hombre no sea dios, sino sólo una criatura, nunca sería reconocido por ninguna religión como salvoconducto de indolencia moral, tampoco hoy el hecho de no ser un producto, sino sólo una criatura, será aceptado por la religión de la industria y sus secuaces como excusa para una indolente insistencia en su deficiencia como criatura. Ha de intentar ya demostrar su devoción a las cosas, una *imitatio instrumentorum*, una autorreforma; al menos, ha de intentar mínimamente "mejorarse" para reducir a lo más mínimo imaginable el "sabotaje", que *nolens volens* practica basado en su "pecado original", el nacimiento.

Así, acomete ese intento; y lo hace en determinadas *autometamorfosis*, que denomina *Human Engineering*, o sea, "ingeniería aplicada al hombre". Estos intentos de metamorfosis, algunos de los cuales vamos a señalar de inmediato, los empieza exponiendo su *physis* a condiciones inusitadas y antinaturales, a *situaciones límite físicas*;[2] unas situaciones que la *physis aún* puede soportar y cuyas reacciones puede estudiar el hombre. Pero, naturalmente, no estudia estas reacciones para informarse sobre cómo es la *physis*; no para experimentar cómo ésta, "partiendo de la naturaleza", se ha delimitado como cuerpo y, luego, trazar cartográficamente esos límites (sobre sus límites naturales, el cuerpo expuesto a condiciones antinaturales difícilmente podría proporcionar información; y aquí vale también lo que sirve para la física actual: que ésta modifica su objeto *mediante* el hecho mismo del experimento y la observación), sino al contrario: para ver si descubre "puntos débiles" en algún lugar de su corporeidad, si puede ser sorprendida *in flagranti*; me refiero a puntos en que

[1] *"An die Zahnräder"*, de los *Molussischen Industriehymnen*, traducción alemana del autor.

[2] Ejemplo de esta expresión *ad hoc* es el conocido término de Jaspers.

haya quedado amorfa, indefinida, irresuelta y ambigua; puntos que (aun amorfos) todavía serían moldeables y que, por tanto, aún permitirían adaptarla a las exigencias de los aparatos.

Así pues, el *Human Engineer* no quiere saber cómo es su *physis*, sino hasta qué punto *podría ser* "aún" (sin tener que llegar a la prueba de rotura); *no cómo se ha formado*, sino *a qué exigencias* (extrañas a ella) *puede hacer frente*; *no lo que en ella está fijo*, sino *cuáles de sus umbrales no son firmes y aún podrían desplazarse.* Las situaciones límite físicas, producidas artificialmente, le interesan exclusivamente porque su meta es superarlas. Pues, si descubre algo "que aún se puede soportar" y con autoadiestramiento consigue transformarlo en algo casi soportable, o sea, en un nuevo hábito, entonces fraudulentamente desplaza un paso más los límites para jalonar un nuevo "todavía", al que adaptar su cuerpo.

Como un pionero va ampliando sus límites, alejándose cada vez más de sí mismo y "trascendiéndose";[1] y aunque no se eleve a ninguna región de lo sobrenatural, sí se traslada, en la medida en que deja atrás los límites congénitos de su naturaleza, a lo que ya no es natural, al reino de lo híbrido y artificial. En breve: *la intención de los experimentos es someter a una metamorfosis la physis*, que (fuera de la magia y la medicina) siempre se había considerado como *fatum*; *despojarla de su fatalidad*; y esto significa al mismo tiempo (a eso hace referencia el término "fatalidad") quitarle todo lo "fatal", todo lo vergonzoso. Quién sabe si en la disposición con que los biznietos de los puritanos se dedican hoy a esta transformación masoquista del cuerpo no operan secretamente los restos de energía del odio puritano al cuerpo, desconocidos para ellos mismos y ya no utilizables de otra manera en nuestro mundo actual.

En el lugar de la "teoría del cuerpo" ha entrado, pues, una *praxis*, una *fisiotécnica* (si se puede acuñar esta expresión en paralelo con la "psicotécnica"). Pero no una fisiotécnica de un tipo que conocemos, el de la medicina, sino de un tipo revolucionario, cuya meta es trastocar y abolir el "sistema" dominante de la *physis* como tal y crear relaciones radicalmente nuevas a partir de las "relaciones existentes". Siguiendo un conocido modelo se podría formular su

---

[1] Las exageradas exigencias que el hombre impone a su cuerpo para que esté a la altura de las enormes tareas de sus aparatos se parecen particularmente a las inmensas exigencias que el metafísico especulativo impuso a la razón: aquí, al igual que allí, *se ignora el* factum *de los límites de la prestación* del hombre; también esta vez hay que desplazar o hacer saltar ese límite. Sólo que, en esta ocasión, el hombre no pretende ser omnisciente *sicut deus*, sino que su meta es convertirse en igual al aparato, o sea, *sicut gadget*.

consigna así: *No basta con interpretar el cuerpo; también hay que cambiarlo*. Y renovarlo a diario y de forma diferente para cada aparato.

Si un aparato requiere un cuerpo servicial, que esté a la altura de las condiciones de congelación, se expone el propio cuerpo a una instalación de congelación, montada *ad hoc*, para adiestrarse en ella a esa congelación y transformarse en un ser que esté a la altura de dicha condición.

Si otro aparato exige soportar anormales condiciones de presión, se construyen cámaras de presión para forzar en ellas su metamorfosis en un ser oprimido.

Si un tercero requiere condiciones de centrifugado, se construye el modelo de un centrifugador para, desde éste, permitir que salga fuera lo más íntimo suyo y quedar transformado en un ser que pueda vivir en esa excentricidad.

El primer paso del procedimiento consiste, pues, siempre en encontrar el umbral precrítico de lo aún soportable; el segundo, en ejercitar ese punto; y el tercero, tras superar el ejercicio, en hacer avanzar ese punto *más allá de las espaldas de la physis*. Ahí no existen límites para la inventiva del hombre: de hecho no hay ninguna condición de catástrofe que no pueda reproducir o, más exactamente, prefigurar en un modelo de adiestramiento y tortura, construido de forma acorde con la vida,[1] es decir, acorde con los aparatos. En la construcción de estos modelos no falta nada de sutileza, ni ningún lujo, pues en ellos se ha jugado el todo por el todo; con su ayuda tiene la esperanza de poder superar un día el bachillerato de aparatos y librarse de la vergüenza ante los admirados aparatos.

Qué tenga que ser del cuerpo es algo que, en cada caso, está determinado por el aparato, por lo que éste exige. De esa manera, la relación entre "oferta y demanda" experimenta una perversión particular, que va más allá de la perversión de la relación, hoy habitual.

Con "perversión habitual" me refiero a dos cosas:

1. *La inversión de la secuencia temporal*, o sea, el hecho de que habitualmente la demanda no precede a la oferta, sino al revés: la oferta precede a la demanda. Y 2. El hecho de que también *esta demanda es inducida*, o sea, re-

[1] *Lebenswahr*: significa, *sensu stricto*, "acorde con la vida" (en la medida en que reproduce lo que está vivo, como hace la fotografía o la *pintura realista*), aunque se traduce habitualmente por "realista" o "al natural". (*N. del T.*)

presenta un *segundo producto*, indispensable para el consumo del primer producto.[1] Ahora bien, en esta perversión hoy normal, ha quedado algo aún intacto, al menos en apariencia: el reparto de papeles entre demanda y oferta; el hombre todavía sigue siendo considerado *sujeto de necesidad*, por más que, en cuanto consumidor, es lisonjeado o aterrorizado en su necesidad.

En el desmontaje de esta apariencia consiste el nuevo paso de perversión. El *aparato* se presenta abiertamente y sin vergüenza con la pretensión de ser el *sujeto de la demanda*, con la exigencia de que se le ha de ofrecer lo que necesite y, por tanto, de que el hombre (puesto que, tal como es, no representa una oferta aceptable para el aparato) se esfuerce en presentar ofertas cada vez mejores, o sea, en ofrecer lo que el aparato necesita para funcionar como podría funcionar. Este "podría", sin embargo, no es un potencial, sino idéntico con el *débito*, entendido técnicamente, y que se adentra en el campo de la obligatoriedad.

En la obligatoriedad; es decir, también la exigencia moral es transferida del hombre al aparato. Ese *débito* tiene el valor de "necesariamente debido". La máxima "Llega a ser el que eres" es reconocida como máxima de los aparatos; y la tarea del hombre se limita a garantizar el éxito de esta máxima mediante el ofrecimiento, la preparación y la disponibilidad de su cuerpo.[2]

En la generación anterior (especialmente en la pedagogía y en la psicología de la profesión) hubo numerosas máximas (por ejemplo, "Vía libre para el inteligente"), que enunciaban en general que los "talentos" de un hombre eran *eo ipso* sacrosantos, que era moralmente obligatorio desarrollarlos y utilizarlos e inmoral desatenderlos o reprimirlos. Lo que valía entonces para el hombre, vale hoy para el aparato: favorecer sus "talentos", darle "vía libre" es un deber; reprimirlos es un acto inmoral. *Los aparatos son los "dotados" de hoy.* E incluso se consideran sacrosantos los talentos inherentes del niño prodigio de estos aparatos, la bomba H. Por más diferentemente que se puedan camuflar las diversas apologías de la bomba, una buena parte de la vehemencia con que se rechazan las protestas contra la bomba procede de la indignación porque haya

---

[1] Toda la industria actual confecciona estos dos tipos de productos. La parte industrial, en que se confecciona el "segundo producto", a saber: la necesidad del primer producto, se llama *Publicity Department*.

[2] La explicación del *débito* se hace necesaria más en alemán que en castellano, pues *das Fällige* indica lo que, maduro, está al caer y, por tanto, cabe esperar; técnicamente es la deuda (financiera) contraída, o sea, el débito, que en castellano ya comporta el sentido de lo "debido necesariamente" [*Gesollte*], que cae dentro del ámbito del "deber". (*N. del T.*)

hombres, que se permiten querer sofocar en su germen el "Llega a ser el que eres", el "desarrollo orgánico" de los talentos del aparato y bloquear la "vía libre". Toda máquina, por horrible que sea, hoy consigue justificar, si se da el caso, la sospecha de que sus críticos son saboteadores antimáquinas [*Maschinenstürmer*]. Y como no hay nada más fácil que esto, siempre tiene éxito.

§ 6

Human Engineering: *el rito iniciático de la era robótica. La deshumanización no espanta a los deshumanizados, pues no forma parte de sus atribuciones.*

El lector, que se encuentra por primera vez con los pormenores de estos experimentos, se ve asaltado por el irritante sentimiento de lo *déjà vu* o, mejor, de lo *déjà lu*, hasta que de repente cae en la cuenta de lo que eso le recuerda: las descripciones etnológicas de aquellos *ritos de pubertad*, que en la vida del clan solían preceder a la admisión en la comunidad de los adultos. Y ciertamente, esta asociación de ideas no resulta injustificada, pues lo que la persona del experimento, que expone su cuerpo a semejante prueba llena de sacrificios, espera de la superación de ese examen, es realmente una especie de investidura: la admisión en la comunidad de los "adultos", en el grupo de los que "cuentan". Sólo que, para ella, son los aparatos los que cuentan como "adultos". *Los experimentos de la* Human Engineering *son* realmente *los ritos de iniciación de la era robótica*; y las personas del experimento son los candidatos y, en definitiva, los neófitos, que están orgullosos de haber dejado atrás su "infancia" y la debida "educación del género humano".

Ahora bien, si los aparatos son considerados "adultos", "dejar atrás la niñez" y "educación del género humano" significa tanto como "dejar atrás el ser hombre". Y naturalmente, para el moralista, que no puede pasar por alto la idea del hombre, esto conduce sin más a la catástrofe. Es verdad que lo que el hombre espera alcanzar con ayuda de sus experimentos es *el clímax de una posible deshumanización*. Pero digo clímax porque esa deshumanización, humillante pérdida de dignidad y privación de libertad, que durante cien años se ha considerado las más extremas imaginables, a saber: el hecho de que "el trabajador haya sido utilizado a través de sus condiciones de trabajo", han resultado ser la quintaesencia de lo naïf e inocuo frente a lo que realmente ha ocurrido. No se trata en absoluto de que el hombre contemporáneo una, aún hoy, al pasivo "ser utili-

zado" ideas de espanto, sufrimiento, y falta de libertad y desgracia. *Lo que él considera su miseria es*, al contrario, la limitación de la posibilidad de ser utilizado; *la eventualidad de que se puedan poner límites definitivos* a su pasividad, a la posibilidad de ser utilizado, brevemente: *a su falta de libertad*. Y la expresión "clímax de la deshumanización" no es ninguna exageración en la medida en que no repara en esfuerzos y sacrificios, ni ahorra ninguna espontaneidad ni ninguna ingeniosidad para extinguir la espontaneidad y humanidad de sus capacidades; lo apuesta todo para hacer realidad su condición de pasividad y su cosificación; y espera hacer saltar los amenazadores límites de su falta de libertad y, en definitiva, conseguir el *summum bonum* de la posibilidad total de ser utilizado.

Forma parte de la esencia del aparato realizar una única tarea especializada, agotarse en esa función, encontrar en ella y sólo en ella su justificación. Si se le adjudican otras propiedades sólo es "porque entran con el precio", en la medida en que son inutilizables y no se pueden eliminar (por ejemplo, el calor de la bombilla). Esta característica del aparato define también el ser que hay que producir en la *Human Engineering*; éste no ha de consistir más que en su especialización; por ejemplo, ser capaz de actuar de una manera u otra en una determinada altura, a una determinada velocidad, en determinadas condiciones de baja presión, en determinado tiempo de reacción. Por "sobrehumana" que pueda ser esa prestación (comparada con lo que le es propiamente posible al cuerpo), el resultado esperado consiste en algo *sub-humano*, en una pura función propia del aparato, en una "habilidad" aislada, a la que se adjunta el "verdadero hombre" (en la medida en que no puede ser eliminado) sólo como un apéndice "que entra en el precio".

Sin duda, al que participa en la *Human Engineering* no le extraña moralmente nada en su actividad: ni lo "fantástico" ni lo "imposible" ni lo deshumanizador.

Para él, "fantástico" es sólo el hecho de ser él mismo una excepción tan "fantástica" en este mundo, que evidentemente es un mundo de aparatos. Y precisamente este hecho le resulta igualmente "imposible" en el mismo sentido despectivo que se utiliza para calificar como "imposible" un aparato inservible. El reproche "deshumanizador", en cambio, le resulta completamente incomprensible. Ser aparato es su anhelo, su debida tarea; los robots que tintinean en los *cartoons* no son para él figuras indignas o espantosas, sino las encarna-

ciones –revestidas como espantajos para gastar bromas– de sus deseos soñados y su obligación de asimilarse.[1] Le tiene que resultar inconcebible por qué unas actividades tan honestas y satisfactorias como la satisfacción de su anhelo y el cumplimiento de su devoción a las cosas tendrían que llevar adherido algo injurioso. Si hay algo en la "deshumanización" que le molesta, a lo sumo es el hecho de que, de vez en cuando, aparecen *mochuelos* a los que se les ocurre colgar el feo epíteto "deshumanizador" a lo que él hace. Pero eso es lo máximo, pues la mayoría de veces no nota la aparición de dichos mochuelos. Dejando aparte la función particular, en que se le adiestre hasta el virtuosismo, no le inquieta la pregunta *qué va a ser del hombre* (pues "hombre", afirman los mochuelos, debe haber sido él alguna vez y no puede negar que, incluso hoy, aún le queda algo humano como peso muerto no desmontable); no, la mayoría de veces no la comprende, pues no pertenece a su tarea experimental especializada. Y cuando la toma en consideración, sólo es para manifestar que presumiblemente pertenece a otra sección, donde tal vez se elabore. Ocuparse él mismo de ella lo consideraría absolutamente "una perturbación de su trabajo" le haría olvidarse de su deber y, por tanto, sería algo inmoral o incluso *algo indiscreto*, pues la "indiscreción" (si se traduce a lenguaje el tácito código moral de la especialización) consiste en que uno se interesa por algo más que por lo que exige su puesto de trabajo; incluso en que, al entrar en el trabajo, por error lleve consigo un exceso de intereses y saber, que no forma parte del mismo.[2] En pocas palabras: cuando se trata de la pregunta sobre qué va a ser *de él* como hombre, responde *his business*, mientras señala de manera indefinida con el dedo por encima del hombro hacia atrás, pues no adivina a qué persona, a qué instancia o a qué sección se refiere con ese *his* o siquiera si esa sección existe. De hecho, la expresión *his business*, con la que en un tiempo se

[1] Digo "robots" porque los verdaderos robots de hoy no son los hombres aparentes realizados en las *computing machines*, montados a partir de cosas muertas, sino los componentes de los aparatos producidos a partir de hombres vivos. Y digo "asimilación" porque el proceso que se da aquí representa una variante del mismo comportamiento, que conocemos como "asimilación a sistemas de dominación" en el ámbito político; sólo que esta variante es más pronunciada, en la medida en que aquí el hombre trata de "cosificarse" realmente, mientras el hombre políticamente asimilado (incluso el desprovisto totalmente de su libertad) se transforma en "cosa" sólo en sentido metafórico.

[2] El autor, como trabajador en California, no ha oído una expresión tan a menudo como ésta: *Forget about it*. En esta impaciente exhortación a no saber más que lo que uno tiene que saber resuena a menudo el resentimiento contra el *highbrow* que, con su exceso de saber y su interés demasiado amplio, demuestra claramente que pretende algo no democrático, ser o conseguir algo mejor.

quería decir: "Indiscutiblemente todo el mundo tiene derecho a ser feliz o infeliz a su manera", significa hoy: "Si es *business* de otro juzgarme, ya me cuidaré mucho de mezclarme en sus asuntos (es decir, mis asuntos, dejados en sus manos)". A quien esta formulación le suene exagerada, que piense en la análoga relación actual entre paciente y médico, en el hecho de que el paciente, a menudo, no sólo se ve impedido, sino que de por sí ya renuncia a saber de su estado de salud, de la proximidad de su muerte, porque eso es *business* del médico.

En ese sentido, a nuestro hombre no le extrañaría si, en vez de la pregunta sobre qué va a ser de él como hombre, se le sorprendiera con la respuesta definitiva y se le soltara a la cara: "¡Te has convertido en escoria!" y "¡Eres un mero apéndice en esa especialidad, que has conseguido artificialmente!": no haría caso (pues ya está impermeabilizado contra cualquier sección extraña), o lo despacharía con la advertencia "¡Dirección falsa!", o, en el mejor de los casos, encogiéndose de hombros, pues quedaría completamente seguro de lo suyo; es decir, porque, para él, estaría claro que ninguna víctima, tampoco ninguna autoinmolación, puede ser un "sacrificio humano inaudito", cuando se trata de dar a los aparatos lo que les pertenece. Pero de ninguna manera sería un objeto idóneo para intentos de intimidación moral.

§ 7
La actitud del Prometeo transformado: "sumisión híbrida".

El hombre nunca antes –ni siquiera en sus prácticas místicas o en sus autotransformaciones mágicas– había emprendido una negación tan total de su forma de ser [*Sosein*], una *rejectio fati* tan radical como la pretendida en estas operaciones. Frente a las intenciones de la *Human Engineering*, su construcción de la torre de Babel parece un asunto de mansos corderos: la forma, que entonces quebró el hombre, fue sólo la de su chapucería, sólo la magnitud máxima permitida a sus productos. Su transgresión fue absolutamente "inocente", pues no se habían establecido los criterios con que tenía que descubrir o respetar el límite superior permitido. Y en la medida en que el hombre tiene la libertad de producir cosas, no dispone de ningún criterio de ese tipo, a no ser que se ponga a *sí mismo* como criterio; es decir, que defina el punto límite en el momento en que, *más pequeño que él mismo*, ya no se aviene consigo mismo, o sea: ya no está a la altura de sus productos. Y ese momento es hoy.

Al menos, lo cierto es que si hace caso omiso también de ese punto límite y altera su cuerpo inicia un capítulo radicalmente nuevo y en verdad inaudito.

Pero, no se entienda mal. No es la alteración como tal lo que nos parece "inaudito". Quien crea oír en nuestros argumentos la escondida voz de un *conservador metafísico*[1] no capta el sentido. Nada más lejos de mi posición que la del "ético metafísico", que considera lo que existe como "bueno" y "un *status quo* prescrito", porque es como es (real o imaginariamente); es decir, clasifica la moralidad del hombre en el marco de lo que "es como es y así ha de ser" o deduce los preceptos y prohibiciones directamente de ese *status*. La suerte de una "moral metafísica" hace tiempo que está echada; y sería un esfuerzo inútil pretender reconducir de nuevo a un común denominador las *quaestiones iuris* y las *quaestiones facti* (incluidos los *facta* metafísicos). Resulta ridículo hacer un reproche a la filosofía, especialmente a Kant, que formuló la cuestión de manera definitiva, a partir de la separación que hace de la "razón" en dos partes (como, desde Paulsen, han hecho una y otra vez los amantes de la síntesis, que construyen su sistema a partir de elementos *standard* [*Baukastensystematiker*]). El mundo se nos ha transformado, por medio de las ciencias naturales, en una cosa "más allá del bien y del mal", de manera que los problemas de la moral –y no sólo sus problemas, sino sobre todo *nuestras acciones morales e inmorales* mismas, lo queramos o no– *vagan de una parte a otra, desarraigadas, en el océano del ser moralmente indiferente*, en cierto modo como *flores metafísicas escindidas* que, excepto para nosotros, los hombres, no tienen interés alguno y a nadie interesan y respecto a cuya inconsecuencia no nos está permitida la más mínima ilusión.[2] Pero, digo "desarraigadas", pues hemos perdido igualmente la posibilidad de Kant de hacer lo positivo metafísico, la "libertad", precisamente a partir del hecho de la *desvinculación*[3] (o de la desvinculación a medias). Hoy la vida del moralista no es agradable.

---

[1] Con la expresión "conservador metafísico" no me refiero a quien se apoya en una metafísica existente, sino, de manera paralela al conservador político, a quien se aferra a un supuesto *status* (metafísico) del mundo.

[2] La "autarquía de lo moral" como el "nihilismo", aunque con diferente acento, no son en última instancia más que circunloquios del carácter de "flor metafísica escindida" de lo moral.

[3] *Des-vinculación es el término que prefiero para traducir literalmente la expresión alemana Nicht-zugehörigkeit*, pues siendo una especie de autonomía, lo es por no pertenencia, exclusión o escisión.(*N. del T.*)

Estoy totalmente lejos de considerar y, posteriormente, sancionar como algo "bueno" o "vinculante" [*Verbindliches*] (y, por tanto, también rechazar su transformación como algo "cósmicamente no permitido") las "especies" existentes (también la especie "hombre"), su ειδος y su constancia morfológica, precisamente por ser como son. Tanto más cuanto la misma naturaleza es favorable en grado sumo a la mutación y no parece dar demasiado gran valor a la constancia de especies fijas; en resumen: porque la existencia de especies eternas no es en absoluto segura. Pero incluso *si* ésta fuera segura; incluso *si* las diversas especies se hubieran mantenido hasta hoy de manera más comprobada de lo que siempre han sido, esa obstinación tampoco sería moralmente probatoria, pues las *quaestiones iuris* son independientes de las *quaestiones factorum*; en otras palabras: lo que "está ahí" no es obligatorio.

No, la alteración de nuestro cuerpo no es radicalmente nueva e inaudita porque renunciemos a nuestro "destino morfológico" o trascendamos los límites previstos de nuestras capacidades, sino porque llevamos a cabo la autotransformación para complacer a nuestros aparatos y los convertimos en modelo de nuestras alteraciones; o sea, que renunciamos a nosotros mismos como medida y, con esto, limitamos o damos por perdida nuestra libertad. Y así, por más fabulosos y temerarios que puedan ser nuestros experimentos y sus metas, la expresión "híbrida" tampoco parece del todo apropiada para esa alteración. La expresión tiene su razón en el sentido del cultivo, en el sentido de que producimos seres híbridos, es decir, cruces entre fabricantes y fabricados. Pero ¿también en el sentido habitual de "arrogancia" y *superbia*? Al fin y al cabo, las renuncias no son acciones híbridas. Y conformismo [*Anmessung*] no es arrogancia [*Anmassung*], sino más bien síntoma de resignación, de autohumillación.

Y a pesar de todo, no resulta fácil rechazar el elemento de la arrogancia en esta resignación y autohumillación. Cuestionar que el intento de transformarnos en seres del tipo de aparatos supone algo monstruoso sería naturalmente absurdo. Si un *Human Engineer* nos preguntara qué es él para nosotros, si arrogante o humilde, híbrido o modesto, no podríamos darle una respuesta inequívoca, pues como "arrogancia" y "conformismo" son fenómenos gemelos, es imposible separarlos. De hecho, el *Human Engineer* es ambas cosas: arrogante *y* humilde, híbrido *y* modesto; su actitud es *autohumillación arrogante* e *híbrida humildad*.

Ciertamente, la unión de estas palabras suena paradójica. Pero lo que en verdad resulta paradójico es su yuxtaposición, no la idea formulada en ella. Que es muy antigua lo demuestra, por ejemplo, la prohibición expresa del suicidio en muchas religiones, que no se funda en que el autor se acerque de manera consciente a una arrogante existencia titánica o semejante a la divina (cosa que sería una afirmación absurda), sino al revés: en que limita su propia grandeza de una manera tan absoluta como, a los ojos de la religión, sólo corresponde a las supremas instancias. Lo que se condena, pues, es una *autohumillación arrogante*.

La elección de este ejemplo no es casual, pues la autohumillación de que se trata en nuestro caso, en cuanto también representa una total aniquilación, es *híbrida* en un sentido muy parecido al del suicidio. Ciertamente no se propone una total aniquilación psíquica, sino "sólo" la aniquilación del hombre en cuanto hombre. Pero este "sólo" es problemático en la medida en que la aniquilación es, a su vez, más híbrida que el suicidio. ¿Por qué?

Porque no sólo *"reclama" la transgresión híbrida contra los hombres, sino que la inventa ex novo.* ¿Qué significa esto?

Mientras que el suicida se limita a arrancar de las manos de las *forces majeures* y llevar a cabo de forma anticipada un acontecimiento, que hay que esperar sin más (la muerte), la transgresión que acomete nuestro autor es un *novum* que, "de por sí", nunca le sobrevendría de improviso; una mala pasada que, desde arriba, jamás se le exigiría o infligiría. Su acción no consiste, pues, en la apropiación (la "arrogación") de una merma existente, sino más bien en la autocrática instauración de una nueva. A las mermas que tiene que esperar sin más de las *forces majeures*: desamparo, enfermedad, vejez y muerte, añade de manera masoquista otra: la que se produce a través de la *autocosificación*. Se podría imaginar un informe teológico sobre este fenómeno, escrito en el año 2000, de esta manera: "Como no existía el demonio o el dios marcionita, que condenara al hombre a una existencia de aparato o que lo convirtiera en un aparato, el hombre inventó ese dios; incluso se atrevió a desempeñar él mismo el papel de ese dios adicional; pero desempeñó ese papel exclusivamente con el fin de infligirse los males, que no podía hacer venir de otros dioses. Se convirtió a sí mismo en señor sólo para poder convertirse en esclavo de una manera nueva".

Puede que sea verdad que lo hizo con la esperanza ciega, al menos con el pretexto de disminuir o acabar así con sus demás miserias y degradaciones. Pero lo que cuenta no es su argumento, sino el hecho. Y el hecho consiste en

que, con el fin de combatir sus privaciones de libertad, practica una nueva privación.

Habitualmente hemos unido a la expresión "híbrido" la figura de *Prometeo*, bajo cuya imagen se habían visto alegóricamente nuestros padres –y también nosotros mismos– en los últimos ciento setenta y cinco años (desde Goethe hasta el Sartre de las *Mouches*, pasando por Shelley e Ibsen). Si nos preguntamos si esta figura aún sirve, si su representación alegórica también se ha conservado para nuestros contemporáneos, que practican la *Human Engineering*, llegamos a las siguientes respuestas ambiguas:

También ellos siguen siendo "prometeicos", pero auténticamente pervertidos:

"¿Venerarte yo a ti? ¿Por qué?", dicen ellos burlándose asimismo; sólo que se niegan el honor a sí mismos.

También tienen desmesuradas pretensiones arrogantes, sólo que son tan arrogantes que se rechazan a sí mismos por inadecuados.

También soportan mutilaciones, pero no porque un Zeus castigue sus ambiciones demasiado pretenciosas, sino porque ellos mismos se azotan por su "retraso", por la "vergüenza de su nacimiento".

Naturalmente se reconocerían en estas fórmulas mitologizantes mucho menos que en la descripción que hemos hecho hasta aquí, pues para ellos su actuación es algo completamente no mitológico o, al menos, algo que pueden situar sin dificultad en el marco de su *Myth of Progress* (que no es considerado mito). Y como en cada nuevo paso, aunque sea un paso hacia la cámara de descompresión o a la instalación de congelación, ven automáticamente un progreso, están tranquilos, porque se avanza y se enorgullecen de la novedad.

Pero tras esta divagación, volvamos a nuestro tema más preciso. Habíamos visto que si el hombre sufre un sentimiento de inferioridad frente a sus *aparatos*, es en primer lugar porque en sus intentos de amoldarse a ellos y de convertirse a sí mismo en parte de este o aquel aparato, tiene que constatar que él resulta ser una materia prima "miserable". Pero lo es porque, en vez de ser una verdadera materia prima, está fijada morfológicamente "de manera desafortunada", porque ya está preformado. Ahora bien, puesto que las formas exigidas por cada uno de sus diversos aparatos son en cada caso diferentes, toda preformación es una "falsa preformación", un "modelado falso". Lo que intenta en

la *Human Engineering* es *refundir* ese "falso modelado", conseguir a partir de sí mismo un material adicional y con éste lograr el modelado que cada caso exige.

Este "falso modelado" pone de manifiesto su principal defecto y, por tanto, también la razón principal de su "vergüenza prometeica". Pero sólo eso, pues sus deficiencias que producen vergüenza son numerosas. Exponer la lista de éstas sería imposible pues coincidirían con la lista de las virtudes de todos los aparatos existentes y posibles. Por eso, en lo que sigue nos limitamos a examinar el defecto que, por ese "falso modelado", nos parece que tiene más consecuencias: *la fácil corruptibilidad del hombre.*

§ 8
La segunda inferioridad del hombre: es fácilmente corruptible y está excluido de la reencarnación industrial. Su malaise *de la unicidad.*

Aunque más testarudo que sus productos, el hombre también es más efímero, más mortal que éstos. En cualquier caso, para él no es cuestión de entrar en competencia con la longevidad, por no decir con la "inmortalidad" que, con sólo desearlo, puede conferir a sus productos.

Naturalmente, nuestros productos tampoco son "inmortales" en sentido estricto: también es limitada la durabilidad de nuestros frutos en conserva, de nuestros huevos revueltos congelados o de nuestros discos de música o de nuestras bombillas. Pero en la mayoría de casos, también somos *nosotros*, los hombres, quienes hemos asignado a los productos su mortalidad, hemos calculado y dosificado la duración de su vida, por ejemplo para asegurar o elevar la estabilidad de su consumo. Sólo nuestra propia mortalidad no se halla en nuestras manos; sólo ella no está calculada. Y por eso es algo *pudendum.*

Y sólo con reservas se podría justificar la expresión "inmortal" para nuestros productos, incluidos los más caducos, pues se trata de una nueva forma de inmortalidad: la *reencarnación industrial*, es decir: la *existencia seriada de los productos*. Individualmente, cada objeto (*este* tornillo, *esta* lavadora, *este* disco de música, *esta* bombilla) tiene su plazo determinado de efectividad, de uso, de vida. Pero ¿y como producto seriado? La nueva bombilla, que sustituye a la que se ha fundido, ¿no prolonga la vida de ésta? ¿No se convierte en la antigua bom-

billa?[1] ¿No sigue existiendo cada objeto perdido o roto en la imagen de su idea-modelo? ¿No le está permitido a cada uno consolarse con la esperanza de existir de nuevo en cuanto uno de sus objetos gemelos lo reemplaza? ¿No se ha convertido en "eterno" en la medida en que es reemplazable, o sea, mediante la técnica de la reproducción? Muerte, ¿dónde está tu aguijón?

Por extraño que esto pueda sonar, lo único extraño aquí es el vocabulario empleado. La cosa misma, en cambio, no es ni inhabitual ni nueva. Veamos un ejemplo.

Cuando, en 1933, en la quema de libros de Hitler miles de páginas se convirtieron en ceniza, no se quemó ninguna página, a diferencia del incendio de la biblioteca de Alejandría, pues cada una tenía cien o mil hermanas. Por ignominiosa que hubiera podido ser la intención del incendiario u ominoso el gesto de su mano, que delataba que pronto echaría a las llamas algo diferente al papel, en ese estadio su destrucción seguía siendo pura farsa, pues en medio de la multitud vociferante que bailaba alrededor de la hoguera también bailaba invisible una ligera multitud de blasfemos, a la que no podían alcanzar las llamas: la de los *modelos de libro*, que gritaban: "¡Quemad sólo nuestros ejemplares! ¡Quemad sólo éstos! ¡No nos quemáis a nosotros!". Y luego se dispersaron por los cuatro vientos. Y hoy viven de nuevo los supuestamente quemados en miles de ejemplares.

Ciertamente, el mundo en que vivimos no es un "reino de las ideas". Pero resulta indiscutible que es más platonizante que el mundo humano que haya existido antes, justo porque está compuesto de cosas que, en su mayor parte, son productos seriados, que han visto la luz del mundo como imitaciones o réplicas de modelos, *blue prints* o matrices, es decir, que deben su existencia a *ideas*. Ahora bien, como las ideas, de las que son imitaciones, han servido de modelos a sus productos hermanos, ninguna de las cosas recurre a la prepotente pretensión –ni puede hacerlo– de ser "la cosa misma" ni de ser *un individuo más que en un sentido numérico*. En la medida en que esos productos hermanos, hechos según modelos que permanecen constantes, están disponibles y pueden reemplazar a otro estropeado (por ejemplo, una bombilla fun-

[1] En muchos casos estaría de más este sucedáneo de inmortalidad, pues los objetos individuales son prácticamente indestructibles. Esto vale, por ejemplo, para determinadas hojas de afeitar, cuya producción han evitado las firmas que han comprado la patente, porque la efectiva inmortalidad de estos productos comportaría la muerte de la producción, ya que ésta vive de la muerte de los productos individuales, que hay que adquirir cada vez; por tanto, la "eternidad" de la producción se debe a la mortalidad de sus ejemplares.

dida), la cuestión de si se considera el producto que se posee inmortal o no resulta sólo un problema de dinero. *Para el hombre que tiene la caja todo producto puede reencarnarse en otro nuevo.* Y esta suerte de reencarnación sólo desaparece cuando muere la "idea" del producto; es decir, cuando su marca se abandona a favor de otra. Se entiende, entonces, que también los miles de productos configurados según el modelo de marca perecen de manera progresiva.

Claro, este platonismo industrial, esta "inmortalidad a través de la reencarnación" no es un mérito de los productos; además, no merece la pena extenderse sobre el hecho de que esa virtud suya nos la deben a nosotros. Con todo, esa concesión no es un argumento en contra, pues el hecho de que nos sintamos sometidos a nuestros productos, *a pesar de* producirlos nosotros, es justamente el objeto de esta investigación. Lo que cuenta es, pues, también aquí, sólo nuestro perjuicio: solamente el hecho de que nosotros mismos no podemos participar de la virtud, que otorgamos a nuestros productos; esto significa, en este caso, que a ninguno de nosotros nos está permitido existir en varios ejemplares (simultáneos o sucesivos); que nadie tiene la suerte, como las bombillas o los discos de música, de sobrevivirse a sí mismo en la forma de un nuevo ejemplar; en suma: que tenemos que aprobar nuestro plazo vital en nuestra obsoleta existencia única. Y esto, a su vez, es una mácula, un motivo de vergüenza para quien reconoce como modélicas las virtudes del mundo de los aparatos.

Sí, de vergüenza. Para mostrar que se trata de la verdadera emoción "vergüenza", quiero introducir una experiencia vivida:

Hace unos diez años visité a un enfermo sin esperanza en un hospital de California. Ante mi *How are you?* hizo un gesto, que pareció abarcar no sólo la habitación del hospital, sino a la humanidad entera y murmuró algo así como: "No hay mucho que hacer con nosotros, con nadie de nosotros". Mi pregunta sobre qué quería decir la respondió, primero, encongiéndose de hombros, como si la respuesta se entendiera por sí misma; luego, con una pregunta retórica: *Well... can they preserve us?* El término *they* se refería a los médicos; *preserves* son frutos en conserva. Lo que quería decir era: "¿Pueden acaso ponernos en conserva?".

Dije que no.

And, prosiguió él, *spare men they haven't got either.*

Spare men?, pregunté sin comprender.

Well, explicó, *don't we have spare things for everything?*

Entonces entendí. *Spare men* era una analogía de, por ejemplo, *spare tires* (neumático de recambio) o *spare bulbs* (bombillas de repuesto). Por tanto, ha-

bía querido decir: "Y hombres de recambio para nosotros no los tienen en el almacén". En su lugar se podría enroscar otra bombilla, cuando él se apagara.

Pero sus últimas palabras fueron: *Isn't it a shame?*

La inferioridad que le hacía padecer era, pues, doble: en primer lugar, él no era conservable, como una fruta; y en segundo, no era recambiable como una bombilla; era simplemente –la vergüenza resultaba innegable– un ejemplar único absolutamente corruptible.

No era fácil tranquilizar a ese hombre. ¿Quién de nosotros ya está preparado para ver sufrir a un congénere porque no se puede conservar ni recambiar? Las palabras de consuelo, que improvisé, eran ciertamente insuficientes. Y además, el desamparo de su vergüenza y su muerte no eran menores que la de cualquier otro en su hora final. Y tampoco cabía negar que también él tenía su experiencia de mortalidad, incluso un *aeternum* o, al menos, un *sempiternum*, que utilizaba como parangón de su mortalidad. Sólo que lo que le servía de parangón no era dios o el cielo estrellado o las ideas o el género humano (estas diferencias, ciertamente no insignificantes, me pareció que desaparecían de repente, mientras estaba sentado junto a su cama y tenía cogida su mano), sino el mundo de los melocotones en conserva y los artículos de marca, inmortales por la reencarnación. Ésa era la eternidad que él acataba, el parangón que lo avergonzaba. Y se fue extinguiendo avergonzándose por ello; y como no fue al Olimpo de las mercancías manufacturadas, sino al Hades de la materia prima, era una cosa, más miserable que todas las cosas que había conocido a lo largo de su vida.

Pero no hay nada más recalcitrante y astuto que nosotros, los contemporáneos, pues tenemos la preocupación [*Sorge*] de que podríamos ser engañados por un matiz de falta de libertad. Aguantamos con resignación, aunque no sin contradicciones naturalmente, también este *numerus clausus*, nuestra exclusión de la clase de artículos de marca reproducibles. De la misma manera que nos resignamos poco con nuestra *faulty construction*, también nos conformamos poco con la imposibilidad de ser reemplazados y con nuestra existencia como ejemplar único.

Alguien podría objetar: "¿Qué necesidad tenemos de eso? ¿Nuestra igualación y, con ello, nuestra posibilidad de ser intercambiables no han alcanzado su máximo, desde el momento en que, siendo cada uno lo que come y *lo que*

hace, millones de nosotros consumimos y hacemos lo mismo? ¿Acaso no somos ya "individuos" sólo en sentido numérico? ¿Qué motivo deberíamos tener para protestar contra un *numerus clausus*?".

Visto desde la perspectiva de las instituciones, la economía, la industria de entretenimiento, la política, la estrategia militar, que nos consideran y utilizan como aparatos de trabajo, como consumidores o como víctimas de otro tipo, esta posibilidad de ser sustituidos es un hecho incuestionable. Y no sólo es un simple hecho, sino uno que encuentra su confirmación a diario en la opinión pública, es ratificado expresamente por los científicos, pues incluso los psicólogos y éticos sociales no tienen nada más importante que hacer que idealizar la "adaptabilidad" y la "discreción" y, en consecuencia, caracterizar como *crank*, o sea, como un tipo raro y patológico a quien insiste en un rudimento de mismidad y en un resto de diferencia personal.[1]

No se niega que, desde la perspectiva de las instituciones (que utilizan a los individuos), se haya conseguido nuestra transformación en productos seriados reproducibles y que haya disponibles *spare men* (dado que cada uno sólo es su puesto de trabajo y su manipulación). Pero esta determinación solamente es verdadera desde esta perspectiva, no desde la de los individuos mismos. Un testimonio de esto es, por ejemplo, nuestro paciente, que no lamentó su posibilidad de ser reemplazado, sino la imposibilidad de la misma.

Y a cada uno de nosotros, como individuos, nos ocurre lo mismo que a él, por reemplazable que pueda ser mi función en la empresa; aunque la prosecución ininterrumpida de mis funciones se halle asegurada, yo mismo, mi identidad como XY no la pueden proseguir hombres de recambio. Por más que el "yo *soy* yo", que expresa mi sustituto, pueda coincidir literalmente con mi "yo

---

[1] Conciliar este ideal conformista con los ideales de la "libertad" y la "individualidad" (que no han sido lanzados por la borda) sólo plantea dificultades al lógico, pues en *la realidad histórica no colisionan*. Allá, el no libre *se denomina* simplemente "libre": *él* es el "libre" puesto que disfruta de la libertad de terminar su carrera felizmente extrovertida, a la que tiene derecho, sin tropezar con sus características más individuales. La "libertad", pues, queda equiparada al estado "plano" y "liso"; en cambio, la "individualidad" se equipara a "gancho" e "impedimento". Por lo demás, no hay ningún orden social que no se pueda permitir ideas contradictorias entre sí (a diferencia de los sistemas teóricos): *cuando cada una de estas ideas ha cumplido una* determinada función útil para el orden, nada le impide estar junto a otras. (Por ejemplo, la coexistencia del primer libro del Génesis y de los principios de la *Genetics*. Bien al contrario, espíritu de contradicción es considerado sólo quien pone el dedo en esas contradicciones y su descortés fanatismo por la verdad lo hace sospechoso de intolerancia. De hecho no hay ninguna contradicción ni ninguna incongruencia que no puedan ser justificadas *mediante* una falsa apelación a la tolerancia.

soy yo", siempre se referirá a otro yo, al suyo, y mi propio yo permanecerá sin ser reemplazado e irreemplazable.

Quien no ponga atención en esto, fácilmente puede malograr lo más importante de lo que aquí tratamos. Que cada uno en cuanto es único, cada individuo como individuo, sea irreemplazable ("irreemplazablemente valioso") ha sido en definitiva el credo de cualquier humanidad. Por eso, esto podría sonar como si aquí habláramos de un rudimento de humanidad o del resto de una experiencia de humanidad.

Pero es justo lo contrario, pues lo decisivo aquí es *cómo* se enfrenta el individuo a su propio "ser irreemplazable", *como qué* lo siente. De ahí, el hecho de que la valore como un perjuicio inmerecido, como un atributo, contra el que se obstina, a pesar de que no puede negar que es idéntico con él; en resumen: como un defecto y una *mácula*, de la que se avergüenza. Por eso, la *malaise de la unicidad* es decisiva.

Si traducimos esta *malaise de la unicidad* con esta expresión banal, según una canción de moda, así: "Yo sólo existo una vez, no vuelvo", inmediatamente resulta claro que está relacionada hasta el fondo con el miedo a la muerte. Cosa que es plausible, pues si, como hemos visto, los productos seriados han conseguido una "ausencia de muerte" a través de su posibilidad de ser reemplazados, él está excluido de esa ausencia de muerte. La experiencia de no ser una mercancía seriada actúa, pues, como un *memento mori*.[1]

[1] En este sentido, también es plausible que en un país, en que por su elevado potencial industrial se acepta generalmente el carácter ejemplar de los productos seriados; en que, por tanto, la debilidad del hombre tiene lugar frente al parangón de un mundo compuesto casi exclusivamente de productos seriados que no mueren, la muerte también resulte más chocante y se considere más antinatural y vergonzosa que en países menos desarrollados industrialmente, en que el parangón de las criaturas mortales aún no se ha descubierto; y que allí el intento de disimular la muerte sea más generalizado y vehemente que en otras partes. Naturalmente me refiero a los Estados Unidos de América, que con su postura frente a la muerte anticipan la actitud que presumiblemente se anuncia para todos nosotros. Es sabido que allí predomina la costumbre, muy extendida, de aderezar cosméticamente los cadáveres para el funeral, es decir, transformarlos *post festum* en hermosos productos manufacturados y así desmentir que están muertos; y que allí, igualmente, se hacen anuncios para los *lovely sites* de los cementerios con ayuda de seductoras imágenes (al estilo de la *travel publicity*); esto significa, pues, que se reclama a los vivos, a los *morituros*, como *posthum inmortales* y se les trata de convencer de que, en cuanto propietarios de sus tumbas, podrán disfrutar a diario del hermoso entorno como si fueran jubilados. Ciertamente no se puede negar que así, aunque de forma no articulada, se introduce de manera implícita una preservación de la vida tras la muerte (que, naturalmente, nada tiene que ver con las representaciones religiosas). Es conocido el librito de Evelyn Waugh dedicado a este macabro negocio de la inmortalidad.

§ 9
El hombre intenta escapar de la segunda calamidad a través de la "iconomanía".

Hay un testimonio asombroso de lo general que es hoy este sentimiento de inferioridad, de esa *malaise de la unicidad*: el ansia de imágenes que predomina en la actualidad, la *iconomanía*.

Es innegable que esta manía, en cuanto a cantidad e intensidad, representa un fenómeno que aparece por primera vez en la humanidad y que ha dejado atrás todas las demás manías predominantes hoy. De hecho, es un fenómeno clave, sin cuyo manejo no sería posible ninguna teoría de nuestra época. Y como sólo una nueva expresión puede hacer visible que se trata de un concepto de alcance filosófico, acuñamos el término *iconomanía*.

Hay una descripción utópica, atribuida a un reportero no terrenal, en que se dice que el mundo humano es, en primer lugar, "depósito y ocasión de imágenes posibles. De vez en cuando incluso estuve tentado de creer que se agotaba en esa función. En cualquier caso, el papel de las imágenes es tan enorme que, si me imagino el mundo sin sus millones de imágenes: fotos, films, fantasmas televisivos y carteles, lo único que me queda es una pura nada. No he conocido ni un solo ser que haya exhibido voluntariamente, llevado consigo o, al menos, poseído más duplicados en imágenes de sí mismo y de los suyos".

Entre las razones de esta producción hipertrófica de imágenes, una de las más importantes es que el hombre podía conquistar, a través de imágenes, la posibilidad de crearse *spare-pieces* de sí mismo; o sea, de desmentir su insoportable "existencia única". Es una medida, llevada a cabo a máxima escala, contra su "Yo sólo existo una vez". Mientras que de la producción en serie queda excluido, cuando fotografía se transforma en un "producto reproducido". *Al menos* in efigie *consigue un existencia múltiple, a veces incluso de mil maneras diferentes*. Y aunque vive "sólo" como el modelo, de alguna manera existe "él" también en sus copias.

Es lógico que nuestros modelos envidiados sean los que, entre nosotros, alcanzan de manera más impresionante una existencia múltiple (o sea, que están en más ojos que nosotros, los comunes mortales): los *films-stars*. *La corona que les hacemos es por su victoriosa irrupción en la esfera de los productos seriados, que nosotros reconocemos como "ontológicamente superior"*. Los endiosamos porque han realizado de manera triunfal nuestro sueño de existir como

las cosas, de convertirnos en *parvenus* del mundo de los productos. De hecho, no existe ninguna diferencia ontológica básica entre la estrella de cine dispersa en miles de copias y el esmalte de uñas difundido en innumerables ejemplares. Es lógico que en los anuncios se apoyen la estrella de cine y la mercancía de masas (la estrella de cine apoya a la mercancía a través de recomendaciones; la mercancía, a la estrella de cine a través de imágenes, añadidas al envase) y que conformen una alianza: son como aquello de "cada oveja con su pareja". Y no sólo se han difundido por igual, sino que también han superado su mortalidad de la misma manera: pueden seguir confirmándose en sus reproducciones tras su muerte. De la misma forma que el esmalte de uñas aún puede hacer su camino y seguir brillando cuando su modelo ya no existe, también la *smiling* [risueña] estrella de cine es capaz de seguir deslumbrando cuando el modelo haya recorrido el camino de "toda carne". En cierto sentido, la estrella de cine ya es incluso "inmortal mientras vive" ("inmortal Garbo") e independiente del camino de toda carne: en la medida en que la mayoría de sus *pictures* representa la versión inmortalizada de su juventud auténtica (es decir: válida sólo comercialmente), parecida a las diosas y sin arrugas, es más joven que ella misma; y el camino de su carne efectiva es un proceso, inválido y vergonzoso, que preferiblemente hay que ocultar. Aquí surge un nuevo tipo de *privacy*, la "*privacy* de Hollywood", en la que se incluye cuanto podría resultar perjudicial para la validez de las imágenes.

Y a pesar de todo, a fin de cuentas, comparada con la existencia realmente múltiple, que disfrutan nuestros productos de masas, nuestra multiplicación a través de imágenes no es más que un "como si"; y la satisfacción que nos produce, sólo es un sucedáneo, a pesar de nuestra intensa actividad iconománica. No es posible hacer desaparecer del mundo la diferencia entre ejemplares efectivos y meras copias: el hecho de que tengamos que conformarnos con multiplicarnos en forma de fotos, mientras a los productos les es dado diseminarse por el mundo como verdaderas piezas idénticas. La vergüenza del hombre ante sus "cosas mejores" no se borra plenamente mediante sus imágenes.

Alguien preguntará si eso significa que el hombre se ve a sí mismo, en su más profundo deseo soñado, como un verdadero producto de masas; si anhela positivamente vivir como producto de masas.

Es imposible responder de manera unívoca y decidida esta pregunta. Y eso por la misma razón por la que resultaría imposible afirmar de nosotros, los

hombres, que deseamos positivamente la eternidad, en el sentido de *sempiternitas*, no de *aeternitas*. Nos acercaríamos mucho si consideráramos pruebas de ese deseo nuestro miedo a la muerte y en nuestra resistencia a morir. Pero esa fundamentación erraría. Es verdad que *no queremos morir*; en cambio, no es verdad que deseemos positivamente vivir y seguir viviendo, es decir, llegar a ser viejos de millones de años. Ni siquiera somos capaces de imaginar un "y así sucesivamente". Es decir: la determinación pertenece exclusivamente a la negación, por tanto, a la resistencia, no al deseo positivo. Por qué es así, por qué a nuestro deseo más fundamental de resistirnos no le corresponda una representación, que ésta quede más bien *ciega*; aquí no podemos dedicarnos a ver si somos en cierto modo "demasiado mortales" como para poder sólo *imaginar* el no morir. Pero es así.

Y en este sentido queda también *ciego* nuestro deseo de la multiplicidad. Es verdad que cada uno de nosotros quiere deshacerse de su "Yo sólo existo una vez". En cambio, no es verdad, al menos es una "exageración filosófica", afirmar que cada uno comparte el deseo positivo del paciente californiano de fraccionarse en *spare pieces*, o sea, de poblar el mundo en forma de muchos o incluso innumerables ejemplares. Y por eso, nuestro "compromiso iconománico", es decir, el hecho de que participamos de la existencia seriada de los productos de masas a través de nuestras imágenes, pero permaneciendo nosotros mismos, tal vez sea la mejor solución.

§ 10
Ilustración histórica de la vergüenza: McArthur como precedente.

Después de estos análisis, en que hemos ilustrado con fenómenos anónimos de la época los síntomas de la "vergüenza prometeica" y los intentos de combatirla, queremos presentar al menos un caso en que resulte visible *la vergüenza como hecho histórico identificable*. Es evidente que ese sentirse aventajado el hombre por el aparato le avergüenza, tiene que ser reconocible como hecho de la degradación cuando se trata de hombres, que están en el foco de la opinión pública y en el peldaño superior de la sociedad. Un tipo así era McArthur.

Desde hace años es un secreto a voces que, al principio del conflicto de Corea, el general McArthur propuso medidas que, de haberlas llevado a cabo, tal

vez habrían desatado una tercera guerra mundial. Igualmente es sabido que se le quitó de las manos la decisión sobre si cabía correr el riesgo de esa consecuencia o no. Quienes lo despojaron de esa responsabilidad no lo hicieron, sin embargo, para cargar ellos mismos con la decisión o dejarla en manos de otros hombres política, económica o moralmente más competentes, sino para transferirla a un *aparato* (dado que la "última palabra" debía ser objetiva y, hoy, "objetivas" son sólo las afirmaciones hechas por los objetos); en suma: la responsabilidad se puso en manos de un *Electric Brain* como última instancia. No se quitó la decisión a McArthur por ser McArthur, sino por ser hombre; y se prefirió el cerebro del aparato al de McArthur, no fue porque se tuvieran razones especiales para desconfiar de la inteligencia de éste, sino sólo porque tenía un cerebro humano.

Que se le *quitó* la responsabilidad a él como hombre es una expresión que induce a error, pues el poder, que le quitó la decisión, no era una instancia sobrehumana, no era la *Μοιρα* o el azar (*Τυχη*) o "Dios" o la "historia", sino *el mismo hombre*, que, en cierto modo, robando con su mano derecha lo de la izquierda, depositó sobre el altar del aparato el botín: su conciencia y su libertad de decisión; y con ello manifestaba que se sometía a ese robot de calcular producido por él y que estaba dispuesto a reconocerlo como sustituto de la conciencia y como máquina-oráculo y máquina-providencia.

Eso significa que, al subordinar al general a ese aparato, *la humanidad atentó contra sí misma.*[1] No se malinterprete; no se está expresando más que solidaridad con McArthur. Que la historia, en ese momento ejemplar, se sirviera de él como *dramatis persona* fue un puro azar; cualquier otra personalidad de la opinión pública habría servido igualmente. Lo que creemos es sólo que quien transfiere la responsabilidad de un hombre a un aparato, también transfiere con ello su propia responsabilidad; que la humanidad llevó a cabo por primera vez en este caso de manera representativa es autodegradación; que por primera vez proclamó públicamente por sí misma: *"Dado que calculamos peor que nuestro aparato, no se puede contar con nosotros; por tanto, no 'contamos'"; por primera vez la humanidad no sintió ninguna vergüenza de avergonzarse públicamente.*

---

[1] Más incluso que "atentar contra sí misma", la expresión alemana *sich selbst etwas antun* indica *suicidio.* (*N. del T.*)

Esta máquina-oráculo fue "alimentada" –*to feed* es el *terminus technicus* para el abastecimiento del aparato con los documentos[1] necesarios para la decisión– con los datos completos relativos tanto a la economía americana como a la contraria. "Completos" es seguramente exagerado, pues a la esencia de la máquina le corresponde su *idée fixe*, es decir, la limitación artificial de sus determinantes; el hecho de que el punto de vista, desde el que elabora su material, está determinado de antemano y queda fijado para siempre. Así pues, era "alimentada" exclusivamente con lo datos, que no se oponían a una cuantificación y que, por tanto, se referían a la utilidad o malignidad, al provecho o no de la guerra en cuestión; naturalmente, eso tenía como consecuencia que, por ejemplo, la aniquilación de la vida humana o la devastación de los campos sólo se podían determinar y valorar, por razones metodológicas de limpieza y nitidez, como magnitudes de pérdida o ganancia. Por tanto, preguntas como la de si esa guerra sería justa o injusta no se propusieron al *Electric Brain*, pues servirle semejante alimento habría sido motivo de vergüenza, ya que estaba previsto que el aparato, con su incorruptible objetividad de objeto, habría rechazado una bazofia subjetivo-sentimental de ese tipo o, si se hubieran embutido a la fuerza esas preguntas en su boca-oráculo, habría respondido con un cólico eléctrico; en suma: se renunció de antemano a las preguntas morales (por más que se intentaba creer que se consultaba a la máquina por una rigurosa escrupulosidad), habida cuenta de la propia sublime alergia a la subjetividad y de aquel conocido modelo del "empirismo lógico", según el cual sólo se podían reconocer como "con sentido" [*sinnvoll*, razonables] las preguntas que pudiera responder unívocamente el aparato unívoco y todas las demás se despacharon como "sin sentido".

Hay, pues, dos cosas que, por el recurso al aparato, caen y ya no "cuentan":

1. La competencia del hombre a decidir por sí mismo sus problemas, pues su capacidad de calcular es nula frente a la del aparato; y

2. en la medida en que no son calculables, tampoco "cuentan" los problemas mismos.

Como es sabido, la elaboración de los datos mediante tripas mecánicas exige sólo un tiempo irrisiblemente corto. Apenas alimentado, el aparato segregó su oráculo. Y con la disponibilidad a aceptar esa secreción como decisión, ya

---

[1] Que los ingenieros no puedan asociar a la atractiva palabra *brain* [cerebro] otra cosa que *to feed*, o sea, alimentar, me parece que es poner el punto sobre la i.

se sabía si había que arriesgarse y etiquetar la empresa como guerra santa o anularla como negocio deficitario y rechazarla por inmoral.

Que el *brain*, tras algunos segundos de ensimismamiento eléctrico o digestión eléctrica, segregara una respuesta, que casualmente resultara más humana que la que el hombre McArthur había propuesto como decisión previa; que soltara un sonoro "Negocio deficitario", que considerara la eventual guerra catastrófica para la economía americana, fue ciertamente una suerte, tal vez incluso *la* suerte de la humanidad, pues su boca pronunciaba un oráculo para nuestra época atómica. Pero el procedimiento como tal representó, al mismo tiempo, la derrota de mayor trascendencia que jamás se le haya infligido a la humanidad, pues nunca antes se había rebajado tanto como para confiarle a una cosa la sentencia sobre su propia historia, tal vez sobre su ser o no ser. Que esa vez el juicio fuera un veto, que fuera indulgente, no afecta a la cuestión, pues también así fue *una sentencia de muerte, precisamente porque se había trasladado a una cosa la fuente de la posible indulgencia*. Lo que decidió sobre nuestro *status* no fue la respuesta positiva o negativa de la cosa, sino el hecho de que se propusiera la pregunta a la cosa y luego se esperara con impaciencia la respuesta. Si se tiene claro que miles de hombres, entre ellos quizás también nosotros, su "casualmente-no-estar-muertos-todavía" –o sea, lo que hoy denominamos así "vida"– únicamente lo debemos al "no", que un aparato segregó, uno querría desaparecer bajo tierra, de vergüenza.[1]

Pero volvamos a McArthur.

Su propuesta se transfirió a la máquina-oráculo para su aprobación y decisión. Antes de que ésta exprese su *placet* o su veto, el general ya *ha quedado en minoría de edad*,[2] pues respetará como última palabra lo que salga de la boca de la máquina. Y "menor de edad" permanecería también incluso en caso de *placet*, pues después de ese pronunciamiento lo que le quedaría por hacer sólo lo podría llevar a cabo en razón del permiso eléctrico de la máquina. Ha empezado, pues, la vergüenza.

Pero, como ya sabemos, la palabra anunciada fue un *veto*.

---

[1] Esa vergüenza no es, naturalmente, una variedad de la "vergüenza prometeica". Al contrario: para quien se avergüenza en este nuevo sentido, la "vergüenza" consiste en la existencia de la "vergüenza prometeica", en el hecho de que ésta exista. Es, pues, "vergüenza de la vergüenza", "reiterada vergüenza" y, en cuanto tal, el primer correctivo *contra* la "vergüenza prometeica".

[2] El autor juega aquí con los términos *entmündigt* (minoría de edad) y *Mund* (boca): quien no tiene boca no puede hablar por sí mismo y, por eso, es menor de edad. (*N. del T.*)

La vergüenza es así completa; la situación es insostenible para un hombre de la ambición y autonomía de McArthur, la consecuencia es inevitable: aunque no haya sido degradado en sentido técnico-militar, la degradación es un hecho, su carrera militar ha tocado a su fin: se ha convertido en civil.

Ésa es la primera consecuencia. Es lógica y no supone ninguna sorpresa. Pero la historia de la vergüenza no acaba ahí, pues hay una segunda consecuencia que, si no todo engaña, representa una *contramedida*; y esta medida es cualquier cosa menos evidente, más bien resulta sumamente chocante (pues ese clímax parecería más propio de un novelista que de la realidad): McArthur se convirtió en presidente de un trust de máquinas de oficina.

No es imposible que ese paso fuera una casualidad, que de las innumerables ofertas que se le hicieran a McArthur a su reingreso en la vida civil, ésa fuera la más ventajosa. Pero probablemente no. Por eso creemos poder presentar, al menos a manera de hipótesis, ese extremo como una *acción*, que *significa* algo. Lo hacemos con todas las reservas; dejamos abierto si nos mantenemos aún en el marco de lo fáctico o ya hemos saltado al de la *Science Fiction*, más exactamente, de la *Philosophy Fiction*. Formulémoslo de esta manera:

Si hubiéramos tenido que representar en una novela la elección del oficio en esas circunstancias, sólo habríamos podido motivarla así: que McArthur, incapaz de acabar con el ridículo infligido por la máquina a él y a su autoridad buscó el modo y la manera de lavar la mácula. La única posición que le permitía desquitarse; la única, en que podía mostrar a los aparatos que su voz y su palabra aún valían y que estaban sometidos a su dominio era el puesto de director en la producción de máquinas de oficina: sólo allí podía dominar y humillar a los prepotentes aparatos, al menos comercial y administrativamente; sólo allí podía enfriar sus ganas de venganza. Por eso escogió ese oficio.

Esta motivación podría traducirse sin dificultad al lenguaje de Hegel. En una *Fenomenología del espíritu* escrita hoy se diría: "Después de que el antiguo 'siervo' (el aparato) fue encumbrado a nuevo 'señor' y el antiguo «señor» (McArthur) fue rebajado a 'siervo', este 'siervo' intentó a su vez convertirse de nuevo en 'señor del señor' (del aparato)". Ésta es la historia de la vergüenza, al menos la hipotética.[1]

---

[1] Al novelista filosófico podría incluso atraerle ampliar ese desarrollo dialéctico, siempre dentro de la ficción. Así, mostraría que la acción de venganza de McArthur estaba condenada a fracasar de raíz, que él te-

§ 11

La vergüenza como trastorno de la identidad. El concepto de la "dote óntica". El yo se avergüenza de ser "ello"; el "ello" se avergüenza de ser yo.

Para terminar tengo que dar cuenta de la objeción más importante, que se ha hecho a mi tesis de la "vergüenza prometeica". El análisis de este argumento radical exige una "divagación" tan extraordinariamente amplia que no es aconsejable colocarla en cualquier parte a lo largo de la investigación, pues la objeción, que trata de dejar sin base toda la teoría, afirma que el término "vergüenza" en la expresión "vergüenza prometeica" es *únicamente una metáfora*. Sólo metáfora, sobre todo porque la "verdadera vergüenza" casi siempre es vergüenza ante un super-poder que actúa como "instancia", cuya mirada vigilante se teme. Ahora bien, dado que la "instancia" de la "vergüenza prometeica" (si es que existe) consistiría en el mundo de aparatos, por tanto, en cosas sin ojos que no verían en absoluto la mácula imaginada del hombre y, así, tampoco podrían juzgar y condenarla, todo resulta una ilusión, todo se reduce a una metáfora. Se puede dejar pasar la forma pasiva de la expresión "el hombre actual *es avergonzado* por la perfección y multiplicidad de las cosas hechas por él", pero no la utilización del reflexivo "avergonzarse".

Si queremos contrarrestar esta objeción radical, primero debemos aclararnos sobre la esencia de la "vergüenza en general".

¿Qué *es*, pues, la vergüenza?

I. a) Un acto reflexivo (avergonzar*se*), por tanto una *relación consigo mismo.*

b) Pero es una relación que *fracasa.*

c) Pero no sólo ocasionalmente (como otros actos, por ejemplo el recuerdo), sino que *fracasa radicalmente* [*grundsätzlich*].

d) Y lo hace radicalmente *porque quien se avergüenza se ve como idéntico y, al mismo tiempo, no idéntico consigo mismo* ("Yo soy eso, pero tampoco soy eso"),

e) Lo que tiene como consecuencia que *el acto nunca encuentra su final.* Como quien se avergüenza no acaba de concluir con ese contradictorio en-

---

nía que "vencer muriendo", pues debía pasar por la experiencia de que la decisión soberana del oráculo de la máquina resulta tan indispensable para la dirección de los *trusts* como para la dirección de la guerra: o sea, que McArthur, por interés de su acción de venganza, tenía que servirse de la sentencia de las criaturas, de las que quería vengarse; que éstas encontraron diversas ocasiones para burlarse maliciosamente de él y amargarle su desagravio. No es éste el lugar para seguir con la "Dialéctica de la vergüenza prometeica".

cuentro consigo mismo, tampoco la vergüenza misma es concluyente. (En esto y en los dos rasgos siguientes, *f* y *g*, se asemeja al asombro.)

f) De manera que sacrifica su propio carácter de acto y degenera en un estado;

g) pero no en un equilibrado estado de ánimo estable, sino en un estado que oscila entre la irritación y la desorientación; en un estado que siempre parece empezar de nuevo, a pesar de que cree estar así hace tiempo. En suma: *la vergüenza es un trastorno de la autoidentificación*, una *perturbación*.

II. A diferencia de la mayoría de "actos" inocuos investigados habitualmente en la psicología y la fenomenología, la vergüenza, de acuerdo con su esencia, contiene una *doble intencionalidad*: no sólo se refiere a su (normal) "objeto intencional" (en este caso, la "mácula"), sino siempre a la vez a una *instancia*, a la instancia ante la que se avergüenza. Contiene un *coram*.[1]

III. Esta instancia es una *instancia no deseada*, a menudo incluso anatematizada; no es, pues, propiamente una instancia "intencionada", sino rehuida. La dedicación intencional es desvío [*Abwendung*]; la alusión intencional es una repulsa; por tanto, es "negativamente intencional".[2]

Los rasgos del punto I van a ser el objeto principal de nuestra investigación. Por eso, antes hay que hacer un par de rápidas observaciones a los puntos II y III.

Ni el *coram*, ni la "intencionalidad negativa" han desempeñado un papel claro en la fenomenología.

Add. II: A pesar de que se puede deducir claramente de la vergüenza, el *coram* no es un rasgo específico de ésta, sino que es propio de todos los actos sociales (ejemplo: "sacar pecho ante alguien"); seguramente es incluso un elemento que se podría descubrir en todo acto, pues no hay acto, por "solitario" que sea, que no comporte –aunque sea sin pensar o *modo privativo*– una referencia al mundo circundante [*Mitwelt*], con que se cuenta, ante cuyos ojos se lle-

[1] Como la "instancia" (especialmente en las formas de vergüenza históricamente recientes) a menudo es "uno mismo" [*man selbst*], la vergüenza puede ser reflexiva de tres maneras: uno *se* avergüenza; uno se avergüenza *de sí mismo*; uno se avergüenza de sí mismo *ante sí mismo*.

[2] En el momento en que el *recato* [*Scheu*], en origen "negativamente intencional", en vez de seguir huyendo de la instancia, lleno de miedo y desde la distancia, se somete a ésta o se planta; por tanto, de alguna manera se vuelve hacia ella, se convierte en recato religioso positivo y, por tanto, en "recato" en sentido de temblorosa veneración (ante lo *tremendum*). Dado que el que venera, a pesar de estar ahí, no es "nadie" ante la instancia, establece ese "trastorno de la identidad", que confiere al recato el carácter de la "vergüenza".

va a cabo o cuyos ojos trata de evitar. Dado que la fenomenología clásica de Husserl (sin haber aclarado el principio de selección de la misma) se limitaba casi exclusivamente al análisis de los actos, que no delataban abiertamente ese *coram*, su concepto de conciencia tenía que permanecer anclado siempre en el límite del solipsismo.

Add. III: la *intencionalidad negativa* resultó algo desconocido, porque el "yo" fue considerado *eo ipso* "libre" o, al menos, *activo*. El hecho de que (por ejemplo en Husserl) la expresión "libertad" aparezca raras veces dice poco en contra. En otras filosofías de la subjetividad, también a la "fenomenología trascendental", en su cacería cognoscitiva del yo, le ha ocurrido el clásico *lapsus* de atrapar sólo la punta del "yo cognoscitivo" e interpretarlo como el yo total o representativo del todo.[1] Es innegable que el yo cognoscitivo va tras su objeto, por tanto es "positivamente intencional". Pero no es verdad que *el* yo sólo "sea en referencia a algo". Por lo demás (y solamente en coordinación con este movimiento contrario alcanza la intencionalidad también su sentido) también el yo se retrotrae en sí mismo (a la manera del caracol); no sólo ve, también es visto; no sólo "tiende a" (tiene intención como sujeto), también es objeto de intención, por ejemplo: es perseguido o cazado. Y resulta muy cuestionable si lo que el perseguido evita o rehúye se puede llamar "objeto intencional" en un sentido que vaya más allá del gramatical; a fin de cuentas no todo acusativo es automáticamente un "objeto intencional". Pues bien, a esta clase de actos intencionalmente ambiguos pertenece también la vergüenza, en cuanto vuelve la espalda a la "instancia", ante la que se avergüenza. A lo que tiende la vergüenza no es ni a ver su instancia ni a dejarla de ver, sino a no ser vista por ella. Y ésta es una relación que se diferencia de lo que habitualmente se llama "intencionalidad" de manera tan fundamental que, propiamente, habría que encontrar otro término para ella.

Si resumimos los rasgos nombrados hasta ahora, la vergüenza es: *un acto reflexivo que degenera en una situación de perturbación y que fracasa porque el hombre, ante una instancia, ante la que se aparta, se experimenta a sí mismo en esa situación como algo que "no es", pero que sin embargo sí que es de manera inevitable.*

---

[1] No creo que pueda haber una filosofía de la reflexión (o sea, una filosofía que parta del hecho del yo que se encuentra a sí mismo con anterioridad), que no sea o filosofía de la libertad o filosofía de la no libertad; o filosofía del orgullo o filosofía de la vergüenza. En la filosofía de la vergüenza fracasa la identificación; en la del orgullo el "me" es ocupado o "constituido" o simplemente negado por el "yo".

Tras esta académica descripción fenomenológica, que aún deja sin aclarar el hecho de que existe la vergüenza, será bueno que pasemos a un ejemplo concreto.

Ejemplo: el jorobado se avergüenza de su joroba. (Más exactamente: de ser el de la joroba.)

En cierto sentido le parece que la joroba es algo contingente, por tanto, algo que él no "es", sino que sólo "tiene". Pero *uno es lo que "tiene"* ("tiene" en el sentido como se "tiene" el cuerpo); y ciertamente de manera inevitable. Por tanto, también el jorobado es inevitablemente "ese que tiene la joroba", con quien ha de identificarse, a pesar de que no pueda identificarse con él, a pesar de que nada "pueda hacer" y, por tanto, no sea responsable. Y de la misma manera que él no acaba con esa contradicción, tampoco acaba su vergüenza: no cesa.

En cuanto a la "instancia": ésta consiste en un *tribunal, que juzga sobre cómo tienen que ser propiamente los hombres.* También él pertenece a ese tribunal, también está incluido en el canon de hombre, que representa ese tribunal; y no lo está menos que los componentes mejor acabados del tribunal. Dado que reconoce la sentencia del tribunal, pero por otra parte, como mal acabado que es, no puede confesarlo (no puede querer confesarlo), se aparta de él y, con ello, también de sí mismo. También ahí se muestra la "crisis de identidad".

El ético encontrará este ejemplo chocante. "Si no puede hacer nada, ¿qué necesidad tiene de avergonzarse por su joroba?", exclamará en su testarudez moralista. La respuesta no es, por ejemplo, que el jorobado tampoco habría llegado a esta ingeniosa objeción (al contrario: desde siempre se dice a sí mismo que "nada puede hacer" y nunca se cansará de sofocar la vergüenza con el argumento de su inocencia), sino que su brutal esfuerzo resulta estéril, que a él no le preocupa si "necesita" avergonzarse o no; en suma: que se avergüenza precisamente de ese su "no poder". *El jorobado se avergüenza de su joroba no a pesar de, sino por no poder hacer nada.*

De hecho, no hay ninguna expresión que se refiera de manera tan clara a la vergüenza como ésta: "*No poder hacer nada*". *Pues eso por lo que "nada puedo hacer" es precisamente eso que "no puedo"; por tanto, lo que escapa a mi libertad, la provincia del* fatum, *de lo "fatal" desde cualquier perspectiva, de la "impotencia" en el más amplio sentido*; y la vergüenza surge de la contradicción entre la pretensión de la libertad y lo "fatal", entre el poder y el no poder. La vergüenza se avergüenza de ese no poder. ¿Qué significa esto?

Forma parte de la esencia de la pretensión de la libertad ser desmedida e ilimitada: el libre no quiere ser libre sólo de manera parcial, ser individualmente individuo no sólo en ciertos aspectos, ser el yo sí mismo sólo aquí o allá, sino absolutamente libre, de manera por completo individual, no ser nada más que él mismo.

Pero esta exagerada pretensión es "patológica".[1] El yo no puede mantenerla de forma continua. Siempre llega un momento en que topa con el límite de su libertad, de su individualidad, de su autoconciencia; en que se encuentra como algo que sí es, a pesar de no ser idéntico a él en cuanto individuo o en cuanto mismidad; el momento en que se descubre como un "ello".

Con "ello" entiendo no sólo lo que Freud ha descrito, sino algo mucho más general: todo lo que es no-yo, lo pre-individual, sea del tipo que sea, en que interviene el yo sin poder hacer nada a favor o en contra; lo que, en la medida en que *es*, *también* tiene que ser y tiene que habérsele entregado [y, por tanto, le acompaña siempre]. Por eso también lo llamamos la "dote óntica".[2]

La vergüenza surge en el momento del descubrimiento de esa "dote". Y digo expresamente "en el momento", porque la vergüenza no anda cojeando después; no es, por ejemplo, una reacción ante la visión del no poder; no es una toma de postura (por ejemplo, tristeza por eso), sino más bien (y esto resulta incomparablemente más fatal que la tristeza) ese mismo no poder, esa misma insuficiencia. Cuando, por ejemplo, el asceta se enfrenta al hecho de que "tiene" un cuerpo (y "tener" significa al mismo tiempo "no poder hacer nada contra eso", "haber de tener", por tanto "ser tenido"); cuando perplejo se enfrenta a ese hecho tan indiscutible como inaceptable para él, ese estar perplejo *es* su vergüenza. Cuando el yo, que exige libertad, constata que, en vez de estar "puesto por sí mismo (en el sentido de Fichte) "ha sido puesto"; que, en cuanto "yo libre", no existiría ("estaría ahí") de ninguna manera, si no estuviera ya –en realidad, antes– ligado a un hombre que es criatura, o sea, condicionado y no libre, a una "dote": ese desamparo, esa insuficiencia suya *es* su vergüenza. "Avergonzarse" significa, pues, *no poder hacer nada en contra de que no puede*

---

[1] Véase del autor *Pathologie de la liberté*, pág. 28.

[2] Cuando al principio de *Sein und Zeit* (Heidegger) el *Dasein* pregunta por su "¿quién" y, a pesar de complicarse con esta pregunta en el "yo", en vez de encontrase a sí mismo se encuentra con el "se" [*man*: impersonal], luego se descubre como un "ello". De hecho, la acción expuesta en *Sein und Zeit* (en la forma de una ontología teórica) es la de un combate sistemático contra la vergüenza; el intento del yo que se avergüenza de superar la vergüenza de su ser "ello" y llegar a ser "él mismo".

hacer nada. En otras palabras, precisamente lo que el ético reclama como absolución de la vergüenza representa el motivo fundamental de ésta.

Lo que vale para la joroba, el cuerpo y el origen vale también, *mutatis mutandis*, para la "mala acción", que ciertamente no representa un motivo de vergüenza aproximadamente tan original como la joroba, puesto que uno se avergüenza primariamente de un *ser* y de un *tener*, no de un haber hecho. Pero a la postre tampoco el culpable se avergüenza de su acción, sino de *ser* "ese tal", de ser idéntico con ese que ha hecho la acción; en suma: de un ser.[1]

La vergüenza, pues, irrumpe porque uno es "uno mismo" *y* simultáneamente algo otro. Pero al mismo tiempo, en cierto sentido es también el intento de deshacerse de eso otro, de la "dote". Pero ya vimos que ese intento resulta vano.[2] De hecho, la vergüenza es tan perpleja y asistemática que no deja a quien se avergüenza otro camino que el derrotista de tratar de dejarse morir junto con su "dote" (a la que está encadenado). Las expresiones "avergonzarse hasta querer desaparecer bajo tierra" o "querer desaparecer ante la vergüenza" no son metáforas, sino descripciones acertadas que no se pueden reemplazar por otras "más exactas". Igualmente sabemos que también ese afán de desaparecer resulta vano, pues el suelo[3] se petrifica bajo los pies de la vergüenza y que entonces la vergüenza empieza a acumularse de forma impaciente como "vergüenza sobre vergüenza".

---

[1] La suposición habitual de que uno se avergüenza sobre todo o solamente de la acción, en que *puede* algo, simplemente pone del revés las relaciones. Prueba esa desmesurada pretensión de libertad, que hemos apuntado, pues con ella el hombre trata de asimilar el dolor de la no libertad, es decir, de hacerla pasar por y utilizarla como un "dolor penal" [*Strafschmerz*]. La verdad es, más bien, que uno se avergüenza de una acción porque con ella, a los ojos de la instancia, cuenta como alguien que no debería contar. El hecho de que uno también se avergüence al ser inculpado injustamente –justo entonces– permite ver con claridad que la que produce la vergüenza no es tanto la situación fáctica de culpa. En este caso uno no se avergüenza porque se le crea capaz, de manera humillante, de cometer este o aquel delito –eso sería demasiado sutil, para ser verdad–, sino porque a los ojos de los demás, o sea, socialmente, *es* en efecto el culpable. En suma: uno no se avergüenza por la vergüenza; al revés: aquello por lo que uno se avergüenza es a menudo la culpa. "*Me avergüenzo; por tanto soy culpable*" es más válido que "*Soy culpable y, por eso, me avergüenzo*". Por ejemplo, es indiscutible que bajo las dictaduras ocurrió cientos de veces que algunas acciones u omisiones (incluso las que habían surgido originalmente por motivos morales) se convirtieron en motivos de vergüenza en el momento en que tuvieron que ser defendidas ante un jurado y que la irrupción de la vergüenza convenció del hecho de la culpa no sólo al jurado, sino también al mismo inculpado.

[2] Véase § 2, segunda objeción.

[3] La referencia al "suelo" [*Boden*] aparece porque antes ha dicho "*sich in Grund und Boden schämen*", que hemos traducido por "avergonzarse hasta querer desaparecer bajo tierra". (*N. del T.*)

Cuando se ha comprendido esta situación fundamental de quien se avergüenza, es decir, cuando se ha comprendido que es la desorientación y desesperación de la libertad e individuación, que se reconocen como limitadas, también resulta evidente por qué la *vergüenza sexual* se ha podido considerar siempre *la* vergüenza. El sexo, lo relativo al género, es lo preindividual sin más, lo sustraído a la libertad, el "ello" *kat'exochen* [por antonomasia], que no pertenece al individuo en cuanto tal.

Ahora bien, que el sexo no le pertenece resulta una pretensión vacua del individuo, pues persiste la interdependencia en un doble sentido: por una parte, el individuo "pertenece" al sexo (incluso es "esclavo" de éste) y, por otra, el sexo no se puede realizar más que en los individuos. La interdependencia es tan estrecha que no hay diferencia al afirmar que "el individuo es un atributo del sexo" o que "el sexo es un atributo del individuo". La verdad está en la ambivalencia, en la simultánea validez y no validez de ambas afirmaciones.

Pero esa ambivalencia o, si se quiere, el *factum* "dialéctico" es el fundamento de que el sexo sea un *pudendum*, de que uno se avergüence. En la medida en que el individuo en cuanto ser sexuado es un ser "dependiente de", un ser "esclavo", que es señor de sí mismo, ya no es "él mismo" y no es libre. Así pues, *es él mismo y, a la vez, no es él mismo* de la manera más ambigua; y, por tanto, se confirma la fórmula con que antes hemos tratado de concebir la esencia de la vergüenza.

Vista de esta manera, la vergüenza (en la medida en que haya algo así) no es una situación psicológica casual, sino un *metaphysicum*, la encarnación de la dialéctica de *res* y *universale*, que aparecía en el conflicto de los universales. La *res* (aquí, el individuo) se avergüenza de contener en sí el *universale* (o, al menos, lo general), de ser un atributo de éste, de *ser* eso. Y no sin razón, esa *res*, que encarna en los cuerpos individuales eso "general", lo común a todos, lo "común", se denomina *la vergüenza.*

Si nos limitamos al ejemplo de la vergüenza sexual, se confirma nuestra definición de la vergüenza: es la desorientación del hombre, que se encuentra como "ello", en vez de como "yo", y se esfuerza absolutamente en vano por identificarse consigo mismo. Ahora bien, ¿qué sucede con los otros tipos de vergüenza? ¿Confirman de igual modo nuestra definición?

Hagamos una prueba.

La vergüenza del niño avergonzado es en verdad no menos elemental que la *vergüenza sexual.* Cuando el niño se esconde en las faldas de su madre, ¿lo hace

para ocultar su ser "ello"? ¿Se esconde porque se siente engañado en su pretensión de ser sólo un yo (o sólo "él mismo")?

No.

¿Simplemente la reclama?

Tampoco. Ya sólo establecer la relación artificiosa entre el ejemplo y nuestra definición da la impresión de ser estéril. Nuestra definición de la vergüenza como "trastorno de la identificación" parece contener un error.

Pero ¿dónde se esconde el error? Hagamos una breve reflexión intermedia.

La "identificación" exige dos interlocutores: llamamos *identificator* a *quien* intenta identificarse e *identificandum* a aquello *con que* aquél trata de identificarse.

Evidentemente, hasta ahora nos habíamos limitado a los casos en que el papel del *identificator* se refería al "yo" y el del *identificandum* al "ello": *El "yo" se avergonzaba del "ello"*.

Sin embargo, ¿este reparto de papeles es el único? ¿No es posible también lo inverso? ¿No cabría pensar que el "ello" se encontrara en el dilema de identificarse con un "yo" debido; que con esa exigencia de identificación se acabe en desorientación, a saber: en la desorientación de la "vergüenza"; en suma, *que el "ello" se avergüence del "yo"*?

La pregunta suena extraña. Sin embargo, el niño que acabamos de citar nos demostrará inmediatamente lo poco extraña que es.

La existencia de este niño se limita aún a estar empotrado en el seno [*Grund*] de la familia: aún es mero "ser con" [*Mit-sein*]. Aún no se ha *estilizado* hasta el "yo", aún no se ha perfilado como "sí mismo". Todavía le queda lejos *salirse* del "seno", en y con el que vive.

Digo "salirse". En principio esto no quiere decir más que "sacar algo de algo y, así, convertirlo en excepción"; pero como la expresión "tomarse la libertad de salirse y ser una excepción" tiene algún reflejo en el significado cercano de "desvergüenza", tal vez quepa esperar cierta relación entre "ser yo" y vergüenza, si hay que confiar en la sabiduría del lenguaje.[1]

---

[1] El párrafo está basado en un continuo juego de palabras. "Salirse" es la traducción que proponemos para "*sich heraus-nehmen*"; "excepción" es la traducción de "*Aus-nahme*". GA juega con la raíz de ambos términos "*nehm*"; así, lo que se "saca" o extrae de algo se convierte en excepción, en cuanto extraído. Por otra parte, "tomarse la libertad de" es la traducción de "*sich etwas herausnehmen*" y "desvergüenza" la de "*Unverschämtheit*" (en que aparece la raíz *Scham*, vergüenza). (*N. del T.*)

Supongamos que un extraño se dirige a este niño y le pregunta, por ejemplo cómo se llama: esta habitual pregunta, que exige que el interpelado "se salga" del grupo pronunciando su nombre y se identifique como él mismo, puede ser representativa de las demás.

De golpe ha cambiado el *status* del niño: en vez de seguir sólo "siendo con", como hijo de su madre, y quedarse sin perfil en segundo plano, ahora tiene que actuar en cuanto hombre como "excepción", como individuo, como yo. El choque del nacimiento social es violento y tan vehemente que quizás pueda ser considerado como una variante del "trauma del nacimiento" de Freud.[1]

Naturalmente este nuevo estado no es del todo desconocido para el niño. Es cierto que él mismo aún no se había "salido", pero a partir de su nacimiento había el peligro del ser yo de estar fuera: ya el mismo nacimiento había sido en cierto modo el primer "estar fuera", pues todo niño es un "niño *expósito*". Especialmente en la hora de estar solo, abandonado "a sí mismo", *modo privativo*, había tenido que hacer las primeras experiencias del yo, es decir, había tenido que resignarse a *ser* sin "*ser con*"; y como el miedo es el motor del conocimiento, ya tenía que conocer o al menos empezó a presentir que el letargo del "ser con" desaparecería definitivamente un día y que su destino sería una manera de ser más expuesta y más fría.

Ahora bien, ¿*quién* tuvo ese presentimiento? ¿*Quién* había sido el sujeto de ese presentimiento, *quién* el sujeto de ese echarse atrás sobresaltado?

¿El yo?

¿Cabe pensar que sea el yo, que se echa atrás sobresaltado, si lo que infunde miedo y espanto es el amenazador ser-yo?

Impensable.

---

[1] Filosóficamente, el descubrimiento del "trauma del nacimiento" por parte de Freud nunca se valoraría bastante: ¿qué podría resultar más decisivo para la vida que ser arrancado del "fundamento"? Por más enmascarado que estuviera el lenguaje de Freud por el vocabulario de las ciencias naturales de su siglo, los sentimientos que puso de manifiesto ("sentimiento oceánico", "instinto de muerte") eran siempre metafísicos. Eso vale para estos dos no menos que para el trauma del nacimiento, con el que describió el *shock de la individuación*, aunque fuera de manera camuflada. De forma análoga a nuestra pregunta "¿Quién se avergüenza?" tendría que sonar la pregunta que habría que hacer ante este trauma: "¿*Quién* sufre propiamente el *shock*?". ¿El individuo mismo? ¿No será más bien un *qué* lo que recibe el *shock*, el incidente de la individuación, la vida aún no individuada? ¿No es el individuo sólo la herencia de ese espanto, el dolor nunca superado del ser individuo que aquél lleva adherido a sí a lo largo de la vida? Me parece que ésa era la opinión de Freud, pues a fin de cuentas su "instinto de muerte" no es otra cosa que el anhelo del individuo de deshacerse del tormento de ser individuo.

Por extraño que pueda sonar, lo único imaginable es la respuesta a la pregunta por el quién: el sujeto del presentimiento, el sujeto del sobresalto, es el ser que aún no se ha *estilizado* hasta la "yoeidad", o sea, el "ello".

Y ahora entra en escena esta catástrofe. En el momento en que el extraño interpela al niño, se hace realidad la amenaza. A pesar de que aún es un "ello", se ve desafiado como "yo"; y como no está a la altura de ese desafío, se siente terriblemente apremiado. No es preciso discutir que conoce y sabe eso: "*Yo* soy el interpelado", incluso "*Eso soy* yo"; pero igualmente cierto es que también sabe: "*Eso no es* todavía yo" y "No soy todavía un *yo*". En resumen: *la situación es una simultaneidad de ser-yo y no-ser-yo*; una contradicción no menos insoluble, no menos irreductible y no menos perturbadora que aquellas situaciones "por siempre irresolubles", que antes consideramos como situaciones de vergüenza.

Y realmente, como a los perturbados antes descritos, al "ello", avasallado por el miedo, no le queda más remedio que tener que entrar en escena como yo, como yo *coram*, sólo conoce un único deseo: desaparecer en las profundidades y hacerse invisible. Por eso (al igual que el canguro, que vuelve a entrar en la bolsa del origen) trata de recuperar el alibi del mero "ser-con"; así, el niño se esconde en las faldas de su madre.

Si Schelling dijo (la expresión ya se citó antes): "La vanidad se opone al origen desde el fundamento", ahora se podría formular esta frase pareja: "El origen se opone al salto hacia la libertad y la *exposición* del ser-yo". Y también este oponerse es "vergüenza" y, presumiblemente, no sólo "también", pues es mucho lo que habla a favor de que la vergüenza de ser "yo" es más universal y original que la vergüenza de ser no yo.[1]

En efecto: la más universal y más original, pues ¿ante qué y de qué se avergüenza uno habitualmente?

El orador que tiene que aparecer ante la muchedumbre (en vez de seguir incrustado en ella), ¿no se avergüenza de presentarse *como él mismo*? ¿No se avergüenza de estar abandonado al *coram*, como el recluta que tiene que pasar entre dos filas de soldados que le pegan con baquetas? ¿Y el que va vestido de manera inhabitual? ¿Y el extranjero en tierra extranjera? ¿No sufren esos baqueteos porque "se salen", por ser "excepciones", porque llaman la atención

---

[1] La primera formulación de esta teoría de la vergüenza se encuentra en "*Pathologie de la liberté*", con la expresión "desnivel del origen".

como ellos mismos, es decir, desentonan y contrastan? ¿Y no habla todo eso en favor de que esa vergüenza de romper la norma es incluso el prototipo de la *vergüenza moral*? El insumiso, que se ha *arrogado* la libertad de apartarse de lo normal y la norma, ¿no se avergüenza de existir *como él mismo*, cuando es sorprendido? Y de manera muy diferente de los primeros ejemplos de nuestro análisis de la vergüenza, que ahora empiezan a perder influencia: cuando los así avergonzados se esconden, ¿no lo hacen porque consideran una mácula su *ser ellos mismos*? Y cuando se "colocan en el rincón" o pretenden no escuchar, ¿no tratan todos de negar su *ser ellos mismos*, de borrar la afrenta de llamar la atención y de restituir la antigua situación?[1]

Esta divagación nos ha entretenido bastante. Pero como nos ha procurado un par de visiones de lo que es la vergüenza, ahora estamos mejor preparados para enfrentarnos a la objeción que dio ocasión a esta digresión.

Esta objeción afirmaba que el título "vergüenza prometeica" no era más que metafórico; no es admisible en las vivencias, que hemos descrito para ver las verdaderas experiencias de la vergüenza; aquí no se puede hablar de verdaderas "instancias", porque (en caso de que hubiera "vergüenza prometeica") sólo consistirían en aparatos, o sea, en cosas sin ojos; y porque la idea de que el hombre pueda ser tan excéntrico como para reconocer como verdaderas instancias a cosas sin ojos o para temerlas como *tremenda* es simplemente absurda. Ésa es la objeción.

Nos quedan por delante, pues, dos tareas: 1. Tenemos que examinar la validez de esa objeción; un examen, que se divide en dos partes: a) la metáfora y b) la condición de no tener ojos. Y 2. (Ésta es la tarea principal): Tenemos que investigar si la "vergüenza prometeica" representa un "trastorno de la individuación", pues sólo eso –después de que hayamos afirmado que la vergüenza

---

[1] A este tipo de vergüenza pertenece finalmente también la vergüenza más fundamental, la metafísica: la vergüenza del individuo de haber sido sacado, de haber "caído" del "fundamento" *como* individuo, *como* singular; y, en vez de seguir perteneciendo al fundamento, como correspondía cósmicamente, tener que existir como *excepción cósmica*. La ecuación de esta vergüenza reza así: No-pertenencia = incongruencia = desobediencia. Anaximandro y (el hölderliniano) Empédocles son los principales testigos.

En la metafísica molúsica de la individuación, que todavía no conocía nuestras trabas especulativas, se dice: "El fundamento del mundo se avergüenza de sus individuaciones, o sea, del hecho de haberse alejado de sí mismo en la forma de individuos". Y (de manera parecida a una fórmula de Spinoza): "La vergüenza, que sufre el individuo es sólo una parte de la vergüenza, con que el 'fundamento' se avergüenza de sus individuaciones". El *ello*.

es un trastorno de la individuación– decidirá sobre nuestro derecho a clasificar la "vergüenza prometeica" como "verdadera vergüenza". De esta manera hemos delineado la andadura de nuestra investigación conclusiva.

§ 12
Refutación de la objeción. a) Ninguna expresión es "sólo metafórica".

Empezamos con el reproche de que nos dejamos engañar por una metáfora.

¿En qué consiste este reproche? ¿Qué significa la afirmación de que una descripción de una realidad psíquica es "exclusivamente metafórica"? ¿Existe algo así?

¿Es el hombre, al que llamamos "claro", realmente "claro" sólo en sentido figurado? ¿Es la "melancolía" (en cuanto ánimo pesado)[1] sólo una expresión figurada? ¿Es figurada porque "pesado" se aplica sólo a objetos físicos? ¿Por qué sólo a éstos? ¿Dónde está dicho que el significado "pesado" se haya establecido para caracterizar cualidades físicas?

Cuando los psicólogos desacreditan el valor predicativo de estas expresiones y admiten, con voluntaria resignación, que saben exactamente que no hay que tomarlos demasiado en serio cuando utilizan esas expresiones metafóricas, lo hacen no tanto por una reflexión metódica real sobre la esencia de sus objetos cuanto porque están amedrentados por el rigor y la autoridad que ellos mismos reconocen a sus hermanas mayores, las ciencias de la naturaleza. Y de esa manera se equivocan, pues la esencia de sus objetos, los psíquicos, pierde totalmente su sustancia sin su carácter lingüístico: la manera como una realidad psíquica es descrita por el alma pertenece a la esencia de esa realidad misma. Cuando el alma melancólica es descrita como "pesada" y se reconoce en esta palabra, con cuya ayuda se hace entender por sus congéneres, eso es una prueba de que *el "ánimo" de la melancolía* se siente efectivamente como "pesado". La idea de no ver en la expresión nada más que una etiqueta pegada a la melancolía y extraída de una realidad de otra proveniencia, parte del presupuesto tácito de que el alma encuentra sus expresiones de la misma manera

[1] *Schwermut* es melancolía o, literalmente, "ánimo pesado". Cabría decir otro tanto de melancolía: partiendo de su origen griego *melas* [= negro] + *chole* [= bilis] indica el color negro de la sustancia física bilis y se aplica posteriormente a un estado de ánimo. (*N. del T.*)

que la industria los nombres de sus artículos de marca. La descripción es más bien una parte real de la melancolía misma. Y si se admitiera que se tratara de etiquetas extraídas y pegadas, el hecho de que el alma opte por ésta y no otra etiqueta para caracterizar su propia situación, demostraría que se reconoce de hecho en ella.

Dicho de otra manera: la desconfianza ante las metáforas se basa en el error, que se reconoce como válido sin más, de que las diversas provincias del conocimiento son autónomas y se hallan herméticamente cerradas entre ellas y de que el pequeño tráfico fronterizo entre esas provincias está prohibido al menos para los expertos, es decir, para los científicos. Huelga demostrar que tal psicología es absurda, que las expresiones importadas supuestamente de provincias extrañas son comprensibles sin más. Y viceversa: el hecho de que las expresiones importadas supuestamente de provincias extrañas sean comprensibles sin más demuestra que las fronteras están muy abiertas. En la vida cotidiana el científico tampoco puede arreglárselas un solo momento sin las metáforas que ha desacreditado; y tampoco es capaz de cuestionar que al menos éstas cumplan de la manera más notable esa función sustitutiva de transmitirnos algo comprensible *a posteriori* sobre fenómenos, que se oponen a una formulación "no metafórica". Este hecho debería hacernos recelar, pero no de las metáforas –eso es lo que hace todo principiante, que sólo ha oído campanas del rigor de la ciencias–, sino *ser recelosos contra la legitimidad de nuestro recelo contra las metáforas*. Está fuera de lugar quejarnos de que no llegamos a la realidad del alma a causa de que el lenguaje es "sólo metafórico"; *al contrario, precisamente en el* factum *de la metáfora tenemos a disposición uno de los rasgos más esenciales del alma misma.*

Cuando el enfermo se nos queja porque su dolor es "obtuso", sabemos exactamente lo que siente y quiere decir; y el *médecin imaginaire*, que considerara esa información "no científica" o "sólo metafórica" y echara en cara al enfermo utilizar una descripción que pertenece a otro campo sensorial y que, así, ha cometido una *metabasis eis allo genos*, sería un personaje para un sainete sobre la época científica. Además, no es verdad que el enfermo "transfiera" –*metaferei*– la expresión, precisamente porque la expresión y, por tanto, la cualidad expuesta en ella, no pertenece a ningún *genos* determinado; dicho positivamente: porque la cualidad es "preespecífica", o sea, representa una relación entre el mundo y el sujeto que aún no tiene nada que ver con el fraccionamiento del sujeto en diversos sentidos. Estas cualidades encuentran su realización es-

pecífica en campos sensoriales determinados sólo de manera secundaria: eso "obtuso" será secundariamente táctil, acústico, osmótico, emocional. Si no fuera así, no podríamos comprender las palabras utilizadas (y el lenguaje de la poesía nos resultaría oscuro). Entendemos no sólo lo que es un "dolor obtuso", sino incluso un cuchillo obtuso, porque entendemos de manera preespecífica lo que es "obtuso".[1] Y lo que es válido de estas cualidades también lo es de todas las vivencias caracterizadas como reales o como supuestamente "metafóricas" como "exaltación", "aligeramiento", "abatimiento", "desfondamiento moral" y similares. Y también de la vergüenza.

§ 13
Refutación de la objeción b). El mundo no es "sin ojos".

Hasta aquí lo relativo a la metáfora.

Como fundamentación de su censura de la metáfora, mi oponente había aducido: no se puede hablar de verdadera vergüenza, porque sólo se avergüenza realmente quien se sabe bajo la vigilancia, bajo los ojos de una "instancia". Ahora bien, el mundo de aparatos es *sin ojos*; ningún hombre es tan excéntrico para afirmar que es visto por los aparatos. Por tanto, éstos no se pueden considerar como "instancias".

Esto suena plausible. Pero sólo porque, atrapados por teorías, ya no sabemos lo que es plausible cuando no tenemos ataduras. Para quien no tiene ataduras nada es más plausible que ser observado por las cosas. Es cualquier cosa menos un teórico del conocimiento, que se concibe a sí mismo sólo como quien ve (el mundo); más bien se ve a sí mismo con la misma naturalidad que uno que es visto y observado (por el mundo); con ello no sólo se hace referencia a que se sabe visto por congéneres y animales, sino por todo el mundo visible. En general, al menos originalmente, la "visibilidad" es considerada por él como una relación absolutamente recíproca: *todo lo que él ve, también le ve a él.*

Es superfluo subrayar que con ello no afirmamos que sea visto efectivamente por la silla, la mesa o el cuadro. Lo que decimos es sólo que forma par-

[1] Filosóficamente apenas es imaginable algo más irrisorio que dedicarse a las llamadas "sinestesias", es decir, a las conexiones que se suponen suplementarias de cualidades de diferentes ámbitos sensoriales: quien se sorprende de estos fenómenos, también debería hacerlo porque las ramas de un árbol se unan en un tronco. El problema filosófico no es cómo "confluyen" las cualidades, sino cómo se ramifica en cualidades específicas la cualidad preespecífica original.

te de su *cosmovisión* sin ataduras considerarse como "observado por el mundo". Si no elabora ninguna teoría a partir de ahí es porque se trata de su *cosmovisión* preteórica, que se evapora en el momento en que adopta una actitud teórica. Tal vez por eso también el término "cosmovisión" es inoportuno; pero la palabra no afecta a la cosa, pues por más concluyente que pueda ser cualquier teoría que va cojeando a remolque, él *se comporta como un "observado"*. La afirmación se podría documentar con innumerables testimonios empíricos, por ejemplo mediante los ejemplos del psicoanálisis (recogidos con intenciones completamente diferentes) sobre las inhibiciones de la vergüenza aún efectivas en la soledad natural no distorsionada. Tampoco Robinson iba por ahí desnudo.

Y el hecho de que también aceptemos que los poetas nos digan que la cima nos "mira" amenazadora o que la luna nos "mira" afable y que no rechacemos ese tipo de informaciones como excéntricas, sino que entendamos lo que el poeta quiere decir con ellas, muestra que las "cosas que miran" nos resultan algo normal, que en su "mirada" también nosotros vemos *algo que nos mira* y que en el idioma de los poetas recuperamos esa mirada del mundo que es para nosotros la más primeriza y familiar. Es bastante indiferente que denominemos el hecho de esa "visibilidad recíproca" "animismo" o "antropomorfismo": su raíz está en que, si el mundo nos "quiere bien", le imputemos que "mire por nosotros" (en el sentido austríaco de que "se preocupe de nosotros") y que, si nos amenaza, "nos tenga en su mira".

Hasta qué punto es poco cierto que el hombre deba ser "excéntrico" para sentirse mirado por el mundo; que, por el contrario, tiene que ir en contra de su ausencia de ataduras, lo demuestra el siguiente experimento (que no es fácil de verificar): cuando, con una expresividad sin miramientos, intentamos tomar conciencia del hecho de que las cosas *no* nos miran, el resultado nos afecta de manera muy extraña. La idea de que la silla, en que solemos sentarnos, o la mesa, sobre la que escribimos a diario, o incluso nuestro espejo nunca nos han mirado y no nos conocen; que el cuadro que está encima de nuestra cama, a la derecha, sumergido en la noche eterna, no tiene ni idea de su pareja de la derecha, ni de su propia belleza ni de su propia visibilidad ni de nada de nosotros, que lo miramos a diario o, dicho brevemente, que es completamente ciego; y que nosotros, rodeados por un mundo de cosas absolutamente ciegas, hemos de hacer nuestra vida viendo-sin ser vistos: esa idea es tan fabulosamente extraña, que uno casi imagina percibir "aire de otros planetas" y sólo difícilmen-

te puede librarse del sentimiento de haber tenido ante los ojos las más fantásticas condiciones de vida de un mundo diferente lleno de oscuridad.

No, creer que no podemos reconocer las cosas como instancias por su "ceguera" es de todo punto injustificado. Al contrario, en la medida en que permanecemos sin ataduras, somos demasiado ciegos respecto a su ceguera. Que el hombre argumente: "Las cosas no me miran; *ergo* no tengo necesidad de avergonzarme ante ellas", es pura teoría. Si hay que aceptar algún *ergo*, es la pregunta. Y si no, entonces algo completamente diferente: algo que prueba que nuestro mecanismo deductivo funciona en una dirección contraria a las agujas del reloj. Y; entonces el *ergo* es así: "Me avergüenzo ante lo que es superior a mí; *ergo* eso me mira".[1]

Los elementos de la objeción se presentan, pues, como muy problemáticos. Más importante que seguir yendo tras ellos es comprobar si la "vergüenza prometeica" cumple la condición que hemos reconocido como esencia de la vergüenza, es decir, si también ésta se desvela como "trastorno de la identificación", como una identificación fallida del "yo con el ello" o del "ello con el yo".

Al introducir antes el concepto de "ello", no sin razón lo habíamos dejado en la mayor indeterminación: con esa expresión nos limitamos a describir todo lo que el yo (como lo establece perplejamente en los encuentros consigo mismo) *nolens volens* "es con", a pesar de que *lo que* está ahí con no es él mismo. Determinar más el concepto había quedado vedado porque eso que es de la manera más diversa (el cuerpo, la especie, el "se" [*man*]) había emergido como ese "ello"; sin embargo, nos habíamos conformado con esa indeterminación también porque estábamos interesados exclusivamente en el "carácter de dote" del "ello", por tanto, en el trastorno de la identificación, que aparece cuando el yo se ve como "ello", pues habíamos reconocido la esencia de la vergüenza en ese trastorno o perturbación. Nos queda muy lejos la suposición de que a la expresión "ello", que incluye fenómenos tan diferentes, le corresponda algo ontológicamente homogéneo: eso sería absurdo.

El hecho de que el "ello", objeto de nuestro debate ahora, se diferencia de manera fundamental de los fenómenos del "ello", en cierto modo naturales (el

---

[1] Una vez concluido mi libro encuentro en el extraordinario ensayo de Walter Benjamin sobre Baudelaire (*Schriften I*, pág. 460 ss., Suhrkamp Verlag, 1955), en el contexto de su discusión de la categoría "aura", un tratamiento expreso de esta reciprocidad de la visibilidad, que anticipa lo afirmado aquí. Allí también (pág. 462), se encuentra la caracterización que hace Valéry de la percepción del sueño: "En el sueño se presenta una ecuación. Las cosas, que yo veo, me miran igual que yo las veo".

cuerpo, la especie, la familia, etcétera), que habían estado en primer término en nuestro análisis fundamental de la vergüenza, no puede sorprendernos, pues en ese hecho consiste el objeto de toda nuestra investigación. Aquí se encuentra, pues, el aparato, que se presenta como "ello", la actividad de la máquina con la que el hombre funciona como una parte del aparato, de manera que, en su papel de aparato, en vez de verse como yo, se ve "como" una parte de ese aparato. Para distinguirlo del primer "ello", éste lo denominaremos "ello-aparato".

En cierto sentido podemos representarnos –pero esto sólo es en realidad una imagen– al hombre como en la pinza entre dos bloques, como comprimido por dos poderes, que se disputan su ser-yo: por una parte, oprimido por el poder el "ello" *natural* (por el cuerpo, por la especie, etcétera); por otra, oprimido por el del "ello-aparato" *artificial* (burocrático y técnico). Ya hoy el espacio que le ha quedado al yo es muy estrecho; y como el ello-aparato paso a paso avanza cada vez más y va arrinconando al yo cada vez más al cuerpo, el espacio es cada día más estrecho; el peligro de que el yo quede aplastado entre estos dos colosos, que nada tienen de yo, es cada día mayor; cada día está más justificada la esperanza de que se produzca esa catástrofe, o sea, la de un totalitarismo tecnocrático, pues son millones los que la esperan. Si ese final llega mañana o pasado mañana, el último triunfo será en exclusiva del aparato, pues éste, en su afán de tragárselo todo y especialmente lo más extraño a él, se habrá anexionado no sólo el yo, sino también el otro "ello": el cuerpo.

Ya hoy hace todo lo posible en esa dirección. La expresión "el aparato nos arrincona al cuerpo" es cualquier cosa menos una imagen, pues justo nos recluye en el cuerpo, incluso trata de dominar nuestra sexualidad, de incorporarla a su ámbito de dominio. Ejemplo:

§ 14
La orgía de la identificación como parangón del trastorno de la identificación. El jazz como culto industrial de Dionisos.

La música de jazz, despachada hoy como "negroide", debe su existencia no sólo (en caso de que así sea) al "recuerdo racial del desierto y de los tambores de la selva"; más bien es (al menos igualmente) "música de la máquina", es decir, una música que pone en marcha los bailes, que son adecuados para el hombre de la revolución industrial. Lo que en el jazz ha encontrado su voz es no

sólo la "apatía de la existencia arcaica" o el "afán del sexo que se lamenta", sino siempre a la vez la obstinación de la perforadora que trabaja con precisión y que divide en partes siempre iguales el *glissando* de la animalidad de manera impasible y limpia.

En el primer momento puede parecer como si los dos poderes hostiles del "ello", el "poder del fundamento" y el de la "cosa", el del sexo y el de la máquina, en el entusiasmo de su solidario desprecio del yo trascendiéndose y reforzándose, devorándose e instigándose mutuamente se hubieran unido para pulverizar al yo entre ellos en una mecánica convertida en orgiástica y en un orgasmo convertido en mecánico. Pero la máquina no ha alcanzado su última meta al aceptar esa extravagante alianza. Su meta última es liquidar el sexo mismo: cuando entró en contacto con éste no fue para trabajar juntos, sino para transformar su poder comprimido en energía de su estilo mecánico; es decir, para convertir los bailes en *procesos de transformación* y a los que bailan en transformadores, cuyo deber consiste en transformar las energías animales en mecánicas.

Naturalmente, con ello no se ha afirmado que de la energía vital conseguida en el baile se extraiga un valor mecánico útil. Sin embargo, la máquina, dado que en su pretensión autocrática no tolera junto a ella otras energías, libera la energía vital sobrante a través del frenesí del baile y la hace estallar, de manera que *el mismo proceso de explosión adquiere el tipo de movimiento de la máquina*. Las músicas que ponen en marcha esos bailes llevan consigo rasgos de un modo de andar cosificado y automático: su *furor repetitivo*, que neutraliza todo sentimiento del tiempo y aniquila todo tiempo, es el furor de la máquina que marcha siempre igual;[1] y su *síncopa*, convertida en principio, no es algo así como una propiedad "puramente musical" interpretable como un "golpe de rebote", sino más bien como el símbolo de la obstinación ininterrumpida que no se relaja, con que la máquina interrumpe el ritmo del cuerpo; en cierto modo, la interferencia, martilleada de nuevo en cada compás, es la *refutación del cuerpo*, victoriosa una y otra vez, y de su pretensión de "contar" también y de tener su propio cómputo del tiempo.

Ahora bien, como el cuerpo, para demostrar su conformismo con la máquina, cumple esa refutación, *lo que baila el que baila* es no sólo la apoteosis de

[1] Su especial alegría por el mal ajeno prepara para esa finalidad de conectar con elementos de monotonía folclórica.

la máquina, sino a la vez una fiesta de abdicación y asimilación, *una pantomima entusiasta de la propia derrota total.*

La expresión "religión industrial", que antes habíamos acuñado en la discusión del *Human Engineering*, se confirma aquí: las orgías, que representan estos bailes –por ejemplo, los de las salas de baile de Harlem–, no tienen nada que ver con "diversiones", pues son mucho menos y mucho más que eso, a saber, *bailes sacrificiales extáticos, que se celebran cultualmente en honor del Baal de la máquina.*

El éxtasis es auténtico; los que bailan, en vez de ser ellos mismos, están realmente "fuera de sí", pero no para ser uno con los poderes ctónicos, sino con el dios de la máquina: *culto industrial a Dionisos.* Lo que vale para las síncopas, que martillean sin cesar el triunfo del dios de la máquina sobre el cuerpo, vale igualmente de las "cadencias" (dicho musicalmente: de los "falsos finales"): también éstas son mecánicas, pues funcionan como *brakes*, es decir, representan puros "procedimientos de frenado". Si hubiera una tipología de lo que en la música pueden significar "cierres finales" –en la música romántica tardía, por ejemplo, "cierre final" significa tanto como "dulce morir" o "salvación [catártica]"–, ese *brake-final* representaría un *novum* absoluto. Pero esos procedimientos de frenado son *interruptions* (pues las máquinas se han de frenar constantemente, "en el medio", en algún momento casual). Lo que esto significa para los hombres, que ejecutan físicamente esta música, lo da a entender esa expresión, aunque no de manera lo bastante clara, pues lo que aquí se interrumpe es no sólo la excitación sexual, sino la vida como tal. Cuando la música y el baile se frenan de forma mecánica o se apagan de golpe; cuando la orgía queda truncada, el que baila es "muerto a palos" como un todo, aparece como víctima de un asesinato o un accidente laboral; en resumen: *la interrupción significa, dicho cultualmente, una muerte repentina y violenta.* Pero justo ésta pertenece al culto, porque no hay nada que sea más parecido a la máquina que un cese no motivado por nada, pues el tipo de ese cese demuestra la maquinización lograda. "Soy desconectado", dice o siente el que ha quedado paralizado de repente, "por tanto formo parte de una máquina." E incluso se disfruta de esta parada, no sólo porque se tiene la certeza de que la máquina de la música volverá a funcionar de inmediato, *da capo*, en una nueva tanda, para prometer nueva vida en forma de nueva derrota y ofrecer nueva esperanza de volver a ser asesinado, sino porque la parada representa la culminación de la unión con la divinidad.

Que los que bailan son "matados" realmente a través de este rito y sacrifican por completo su *yoeidad*, lo puede documentar un fenómeno sumamente chocante: el hecho de que, a través de la orgía, *pierden su rostro*. Con esto no me refiero al hecho observado a menudo de que las actuales fisonomías siguen modelos; de que hoy también los rostros, caracterizados mediante idénticos modelos, resulten productos de serie semejantes entre sí; y de que un rostro se diferencie de otro sólo como una tela de otra, o sea, por sus fallos individuales de confección, sino a la pérdida misma de ese rostro más o menos caracterizado según modelos. Esta pérdida se puede mostrar de diversas maneras; por ejemplo, viendo que durante la orgía el rostro se deja abandonado y cae; deja de ser espejo de la individualidad y ámbito central de la expresión del hombre; se transforma en una mera *parte del cuerpo* (cuya apariencia desnuda e incontrolada no es superior a la de la espalda o del trasero en cuanto a "imagen y semejanza") o, en cierto modo desgajado de la orgía y no-informado respecto a lo que se refleja en la capa inferior, adquiere una cara impasible y vacía y aun la lleva como "dote", sólo porque no es posible dejar el rostro en la guardarropía antes de iniciar el ritual; o en que durante la orgía se *vitrifica*, quiero decir que evidentemente deja de ver algo o de ser consciente de su propia visibilidad. Si a uno de estos que bailan se le ocurriera (pues estas orgías no dejan de tener *gags*) ponerse algo sobre la cabeza en la ebriedad de su maquinización para ocultar definitivamente su rostro, que ya no vale nada, su ocurrencia no resultaría del todo sorprendente. Y del mismo modo poco asombroso sería que, durante la orgía, surgiera una nueva variación de la vergüenza: la *vergüenza del rostro*; y, con esto, no me refiero a la vergüenza por tener un rostro soso o antipático, sino –de manera análoga a la vergüenza corporal del asceta– a la *vergüenza* del que baila *por tener un rostro sin más*, por el hecho de estar condenado para siempre a llevar consigo por doquier el estigma de la yoeidad como dote forzosa.

Aunque estas ideas pueden ser "exageraciones filosóficas" –tergiversaciones respecto de la verdad–, es innegable el hecho de que el rostro se ha convertido en un residuo, en algo anticuado. Y ciertamente no es casual que esta pérdida del rostro se haya introducido en la época en que también las artes plásticas abandonen el rostro como tema y en que el dibujo comercial considere chic olvidarse por lo general de la cara del hombre en su representación.[1]

---

[1] Por desgracia no hay en la historia del arte ningún estudio especial sobre el papel del rostro en las diferentes épocas, pues ese estudio mostraría que también antes hubo tales "degradaciones del rostro": por ejemplo en el manierismo, que era aficionado a representar no sólo todos los rostros semejantes, sino tam-

Pero volvamos de nuevo a la "máquina de la música", que pone en marcha esta orgía.

Cuando los solistas de la banda de jazz tratan de ejecutar esta música como "música seria", o sea, como música de concierto, que sólo debe ser escuchada, lo hacen a partir de un malentendido, que a su vez se funda en el deseo de conferir a esta música la respetabilidad social del un "valor cultural" reconocido. Pero, esta pretensión no es falsa porque esa música sea "demasiado ligera" o sólo sea *popular music*, sino al revés, porque es horriblemente seria, demasiado para una sala de conciertos. Con ello me refiero a que se introduce en los hombres de manera incomparablemente más profunda y violenta y cambia su *ethos* (en el sentido musical-moral de los griegos) de forma más radical que las solemnes músicas de concierto actuales, pues éstas, cuando han enmudecido sus sinfónicas apoteosis finales, despiden a quienes las escuchan –mero público– con una "vivencia", que inmediatamente se pierde, porque nada tiene que ver con su existencia fuera de la sala de conciertos. Nada hay menos serio que el efecto de la música seria. En cambio, nada más serio, es decir, nada con más graves consecuencias, nada más peligroso, nada más destructivo que el efecto que esa música que se despacha como "no seria", pues ésta representa una transgresión real, una metamorfosis violenta, que tiene muchísimo que ver con el mundo y la vida de fuera de la sala, pues la forma de ser, a la que eleva a los hombres, es la de la máquina, que es la que domina de la mañana a la noche, y porque hace que los hombres estén plenamente de acuerdo con esa forma de ser.

Como todo ritual, también éste exige *una compartida ejecución motorizada*; por eso quien ejecuta esa música como mera música artística ante meros oyentes, o sea, "concertista", no crea un nuevo público artístico o culto, sino que más bien engaña a su comunidad de culto, cuyos miembros, en vez de participar de manera efectiva en los misterios, quedan condenados a contentarse con el papel de oyentes, en cierto modo *voyeurs* de la maquinización. Y ciertamente es cualquier cosa menos sorprendente que esos participantes, indignados por el

---

bién a hacerlos demasiado pequeños (cosa que es notoria, por ejemplo, en Bassano y en El Greco). Pero también en el barroco, aparte del retrato expreso, el hombre transformado en una vestimenta que ondea de forma impetuosa es incomparablemente más importante que su rostro. Aquí no podemos investigar si el rostro fue despreciado entonces en la medida en que dos poderes no individuales reclamaban al hombre como víctima. Pero la sospecha no es descabellada, pues esa época fue al mismo tiempo la de las florecientes ciencias naturales y de la contrarreforma; y su arte unió, en constante colisión, el realismo más irreverente con la exaltación sobrenatural más irrespetuosa.

engaño y no queriendo contentarse con el papel de miembros de la comunidad que simplemente escuchan, se amotinen, como sucedió en Viena en una representación "concertista" de jazz.

Lo que acabamos de esbozar en nuestra digresión es una situación en que la identidad con la máquina fue forzada mediante la violencia de un rito extático. En cierto sentido una situación absurda, una "apariencia" macabra o "bella", pues en esa situación no aparecía ninguna máquina real, a menos que se considere la misma música como una "máquina", o sea, como ese aparato especial que el hombre produce para, con su ayuda, llevar a cabo su propia maquinización.

Está de más demostrar la conexión de esta digresión con nuestra investigación principal. Es evidente que el hombre, si habitualmente consiguiera la identificación con su mundo de aparatos y máquinas, jamás habría ideado, ni habría tenido necesidad de idear, un ritual específico de identificación. No habría necesitado la orgía para saborear la identidad. El hecho del ritual, pues, puede ser valorado como un síntoma o, al menos, como un indicio de que la identificación no se consigue habitualmente.

Pero aún no queremos aceptar este indicio como prueba; más bien, queremos hacer una "prueba": investigar la referencia "natural" del hombre a la máquina, esa que se hace efectiva en la situación laboral; y queremos comprobar si esa situación contiene un encuentro consigo mismo, en que se agudice un trastorno de la identificación; y, finalmente –y con ello regresamos a nuestra pregunta inicial–, si ese trastorno es "vergüenza".

§ 15

La recaída. El yo se encuentra como yo negado fallido. La situación del trabajo frustrante es la prueba a modo de ejemplo de la "vergüenza prometeica".

Así pues, ¿qué puede significar "trastorno de la identidad" frente al aparato?

Evidentemente, de acuerdo con el doble principio antes debatido ("el yo se avergüenza del ello" y "el ello se avergüenza del yo"), dos cosas igualmente:

O bien: en su encuentro consigo mismo, el hombre encuentra algo que es conforme al mundo de los aparatos, en vez de a sí mismo; se descubre a sí mismo como una parte del aparato.

O bien: el hombre se ha integrado de manera voluntaria en el aparato (o en el mundo de aparatos como un todo); pero como no consigue completamente una conversión en aparato, una "fidelidad sumisa",[1] una consustancialidad, se encuentra a sí mismo en vez de encontrar una parte del aparato.

En el primer caso, el yo se encuentra a sí mismo como ello; en el segundo, el ello se encuentra como yo.

Es inútil dedicarnos a la primera de estas dos posibilidades, pues ya está anticuada. El hombre, representado por Chaplin en *Tiempos Modernos*, ese ser que, incluso cuando ya no está al servicio de la máquina, aún realiza movimientos mecánicos a manera de tics y que experimenta sorpresa u horror por haberse convertido en parte del aparato, ese ser chaplinesco no existe. La descripción está desfigurada. Lo que sorprende al *modern man* es lo contrario: que aún permanece como resto de yo incluso cuando, adaptado a la explotación mecánica, "propiamente" no debería ser otra cosa ni desearía ser más que una "rueda". Lo que le horroriza es, por ejemplo, no poder seguir el ritmo de la cinta continua, porque la cinta le adelanta con su flujo demasiado rápido, o porque su cuerpo no se puede acoplar a la combinación de movimientos necesarios para la función que se le exige, o porque queda absorto en sus pensamientos, o simplemente porque tiene cosquillas y está loco por rascarse. A ninguna otra parte del aparato puede pasarle algo tan escandaloso.

Pero empecemos por el principio, o sea, por el proceso en que el ritmo de la máquina ha de resultar familiar. Examinemos si también éste comporta algo así como una ambigüedad de la identidad del yo.

Quien se ha visto ante una cinta continua sabe el esfuerzo que cuesta transformar esa primera confrontación en asimilación al ritmo de la máquina, o sea, seguir el paso de la máquina que corre; y sabe del miedo a no poder mantener el paso. Y como ese miedo es cotidiano, la antinomia que representa esa tarea de adquirir la práctica pasa habitualmente inadvertida. Pero cuando uno tiene claro que el trabajador debe *esforzarse* muy concentrado en entrar en el ritmo y la velocidad de la máquina y que trabaja *sin esfuerzo*; que se le pide que ponga en marcha *un automatismo con un autocontrol* muy atento; que ha de *contenerse para no funcionar como él mismo*, entonces hay que admitir que la tarea es paradójica. Las expresiones habituales "adaptación" y "ejercicio" sólo

[1] *Linientreue*: significa, literalmente, fidelidad a la línea (como en los ejercicios de caligrafía), pero también se refiere a fidelidad a la línea del partido. (*N. del T.*)

se refieren a la operación; la imputación paradójica, en cambio, al que actúa: desaparecer *como* actor, *transformar su acción* en *un* mero *proceso* automático (y, además, heterónomo); y sólo entonces, cuando se ha realizado esa transformación, mantener bajo un escrupuloso control ese automatismo: esta contradicción es lo que dejan en la oscuridad aquellas expresiones. Por otra parte, nada prueba contra la paradoja de la tarea la referencia a que, a fin de cuentas, toda acción adecuada al aparato –tanto da que sea dar golpes con un martillo o tocar el violín– exige una "adaptación" y ciertamente nada humanamente digno. De hecho, al violinista también se le pide ejercitarse y mantener el arco como exigen el instrumento y el ritmo de la música e incluso procurar que eso le resulte "natural". Sin embargo, en comparación con la tarea de ejercitarse del trabajador, la suya es absolutamente humana y libre de contradicciones en la medida en que, mientras se ejercita, puede seguir siendo inequívocamente activo, pues transforma su instrumento en una parte de su propio cuerpo (ampliado como campo de expresión) y lo incorpora a su organismo como un nuevo órgano; en cambio, la ejercitación del trabajador –la inversión simple y llana de esa tarea– consiste en que él se convierte en órgano del aparato, *se deja incorporar* a la máquina y su ritmo, procura ser *incorporado* a ella; en resumen: *toma en sus manos y guía su propia pasividad*. La paradoja de la pretensión es indiscutible.

En otras palabras: dado que con un supremo esfuerzo de concentración ha intentado, en vez de ser él mismo el centro, trasladar su centro al aparato, tiene que ser *al mismo tiempo "él mismo"* y *"no él mismo"*. La fórmula nos resulta conocida. Con ella habíamos descrito, en la digresión sobre la vergüenza, la ambigua identidad de quien se avergüenza. Naturalmente, no es casual que surja aquí, en la descripción de la primera familiarización del trabajador con el ritmo de la máquina. En realidad nos encontramos ya en los dominios del problema de la vergüenza. A decir verdad, en el centro del mismo, si damos razón del encuentro consigo mismo, en que esta ambigüedad se hace más aguda.

La respuesta a la pregunta sólo nos comportará dificultades si creemos que habría que descubrir un acto expreso de reflexión teórica. Es inútil buscar un acto de ese tipo. *El encuentro consigo* tiene lugar más bien *en el momento mismo de llevar a cabo el servicio a la máquina*, como un momento del trabajo mismo o, si se entiende temporalmente la expresión "momento", en un determinado instante del trabajo.

Supongamos que la adaptación ha tenido éxito: en cuanto el trabajo mecánico funciona suavemente, es decir, sin fricción entre el hombre y la máquina; en cuanto el trabajador colabora de manera sumisa y fiel como "convertido", como "rueda", el yo no es en absoluto "en sí", en general no es o, en todo caso, no es *como* yo.[1] Sólo en el momento en que el conformismo deja de lado desear algo o el trabajo fracasa de golpe, el yo vuelve "en sí", sólo entonces se encuentra como algo chocante: como *avería*.

Es decir: se extraña sólo porque desentona en cuanto queda fuera (fuera del "ello-aparato" y de su existencia conformista); se encuentra consigo sólo porque es visible como fuerza antagónica, como rival del aparato; su individualidad se perfila sólo porque, según una famosa fórmula, es una *negatio*. Más claramente: *se experimenta un "trastorno de la identidad" no porque se dé un encuentro consigo; al contrario, el encuentro consigo se da porque hay un trastorno.*

Pero ¿*quién* encuentra aquí *a quién*?

Ciertamente, el yo al yo. Pero ¿es suficiente esta respuesta?

Si eso quiere decir que "quien encuentra" y el "encontrado" son *partner* iguales o incluso idénticas, es directamente falso. Pues "el que encuentra" es el que se ha transformado en una parte del aparato, tiene parte de "ello", un conformista que funciona modélicamente, cuya *yoeidad* queda tras él; que, al menos, había esperado haberla llevado tras de sí; como "encontrado", en cambio, aparece el antiguo yo, el residuo, el ser pasado de moda, que pudo tener su *raison*

[1] Por ejemplo, el *tiempo* del que trabaja conformado a la máquina ya no tiene nada que ver con el tiempo del sujeto, que corre hacia delante de manera irreversible (y que en toda la filosofía moderna sobre el tiempo se supone como evidente). El tiempo es, más bien, cíclico, consiste en pequeños espacios temporales, que son coextensivos con las prestaciones idénticas, que continuamente *entran a tiempo*; se parece, pues, al tiempo que muestra el segundero; ciertamente sin que, como en el reloj, se cuente cada vez el número de giros. Sólo al principio del trabajo aún "flotan" las repeticiones en el amplio flujo del tiempo de corre hacia delante; y sólo durante este intervalo de arranque resultan también aburridas; es decir, mientras el irreversible flujo del tiempo aún no ha sacrificado su fuerza, cosa que sucede al poco. Pero en cuanto el trabajo se ha acoplado, las repeticiones ya no parece seguir una sucesión, ya no forman una serie, al menos tan poco como los respiros de quien respira (que siempre está respirando, pero nunca sabe con cuántos respiros) no forman una serie; después, las repeticiones pierden también su aburrimiento; naturalmente, con ello no se quiere decir que sean interesantes, sino únicamente que son atemporales; tan atemporales que quien trabaja mecánicamente, al acabar de trabajar, a menudo se sorprende, pues, desprovisto de toda medida del tiempo, tiene la sensación de haber acabado de empezar, algo asi como quien se despierta tras dormir sin soñar, que a menudo está convencido de que acababa de echarse a dormir. Si, como es usual desde Kant, en la temporalidad se ve no sólo uno de los rasgos de la subjetividad, sino (como formula el título de la principal obra de Heidegger) su carácter decisivo, se puede interpretar como síntoma de la "disolución" de la misma subjetividad el hecho de que el tiempo se "disuelva" en el trabajo mecánico.

d'être en una época arcaica, antes del nacimiento de la máquina y que ahora, cuando su transformación en ello-aparato ha resultado obligatoria, ha perdido su derecho a existir.

O si en vez de dos yo, se prefiere hablar de dos situaciones diferentes del yo: el encuentro consigo sólo aparece en cuanto el conformista "se relaja" y "recae" en su antigua situación; por ejemplo, cuando se abandona a sus pensamientos o tiene dolores de cabeza y, de esa manera, vuelve a sacrificar la situación de perfecta conformidad que acaba de alcanzar. Si estas expresiones "dejadez" y "recaída" poseen una resonancia moral no es a propósito. La conexión de "caída" y "encuentro consigo", que nos resulta familiar (por ejemplo, a partir del fenómeno de la "mala conciencia"), es un hecho ampliamente legítimo; y si aparece aquí no es porque tratemos de forzar una analogía (con la vergüenza moral), sino simplemente porque es de igual modo visible al observar esta situación.

Ahora bien, la caracterización del "encontrado" aún no es completa. Hemos dicho que el "encontrado" en el encuentro es el "antiguo yo". ¿Realmente sólo este?

Supongamos de nuevo la situación de la "avería". En comparación con la medida intransigente de la máquina, es del todo indiferente *quién* ha trastornado su marcha: el yo o su cuerpo. Ambos: tanto el yo como el cuerpo son igualmente incongruentes con la máquina; para ésta no existe esa distinción. Si a un trabajador se le ocurriera justificarse porque no es culpable de la "avería", sino su torpe mano por la que nada puede hacer, la máquina en cierto modo se encogería de hombros.

Pero es que el culpable tampoco se justifica así. Cuando, en el momento de la avería, en vez de descubrirse como parte del aparato, se redescubre de pronto como sí mismo, como el antiguo Adán, se juzga a sí mismo con la medida *de la máquina*, se ve a sí mismo desde la perspectiva *de ésta* (de manera parecida a como el hombre de partido, sumisamente fiel a la línea marcada, se ve a sí mismo *sub specie* de su partido, por cuyo interés se confiesa culpable *à tout prix*, incluso se siente culpable). También para él pierde todo su interés la diferencia entre yo y cuerpo, entre ambos antagonistas, que en otro tiempo (cuando el yo se avergonzaba de su cuerpo) había desempeñado un papel tan fundamental; en efecto, esa diferencia resulta tan indiferente que ambos parecen representar un único complejo: en vez de la grieta entre el yo aquí y el cuerpo allá, ahora sólo se da una grieta entre la máquina aquí (entre el conformista que la representa) y el viejo remanente allá, en el que se encuentran, inseparables, el yo y el cuerpo.

Éstos son los compañeros del encuentro; éstos, los antagonistas.

¿Y cómo se relacionan entre ellos?

Con esta pregunta hemos alcanzado el punto crítico de nuestra investigación, pues no vemos otra posibilidad ya de documentar esa relación, ese encuentro con palabras diferentes de la expresión "vergüenza", entendida literalmente.

Era comprensible que el ejemplo con que habíamos empezado nuestra investigación (la visita de T. a la exposición industrial) aún hubiera podido suscitar la sospecha de que utilizábamos la expresión como simple metáfora, pues la situación de la mera contemplación de los aparatos, la situación en que la perfección del producto sólo se podía comparar académicamente con la imperfección del cuerpo, no es la situación en que la vergüenza se produce de manera efectiva.

Pero ya hemos abandonado esa situación. Y la hemos sustituido por la que exigen los aparatos: la del *servicio al aparato*. Si la mera contemplación de aparatos comporta ciertas "dificultades psíquicas", como sucedió en el caso de T., se podrían dejar de lado sin más y seguir despachándolas como un lujo emocional. Sin embargo, las dificultades del servicio: las de la adaptación, las de la avería como eterna amenaza y, en fin, las de la avería efectiva, que forman parte esencial de la situación de servicio; y lo que en esta situación, especialmente en la del servicio que fracasa, reflejado psíquicamente: todo eso no tiene lugar sólo metafóricamente. El efecto de la avería real no se limita en absoluto a la diferencia de perfección entre el hombre y el aparato, entre el productor y el producto; más bien, la avería "expulsa" al que produce la avería, de manera que éste, expulsado hacia sí mismo, hacia su antiguo residuo, de repente se encuentra existiendo sin mundo, inútil y "arrojado"; y no sabe qué hacer consigo mismo.

E identificarse con este "residuo", con este *unadaptable fellow*, al que se ve retrotraído, simplemente le resulta imposible. *Como* conformista que era en efecto –y propiamente aún sigue siendo–, él no *es* ese residuo: no *es* ni ese yo ni ese cuerpo. Pero *no* identificarse con ese residuo le resulta también imposible, pues no puede negar que eso se le da dado como "dote". Y que nada puede hacer por esa dote no significa, como ya sabemos de antes, ninguna absolución, pues la vergüenza consiste justo en lo contrario: "fatal" es el *fatum*, contra el que nada puede hacer. Y por eso, se avergüenza.

Ahora bien, por difícil y complicado que pueda sonar en el lenguaje de la teoría, eso no le causa naturalmente ningún perjuicio a la intensidad de la situación real; y, por supuesto, el que se avergüenza no sabe lo más mínimo de

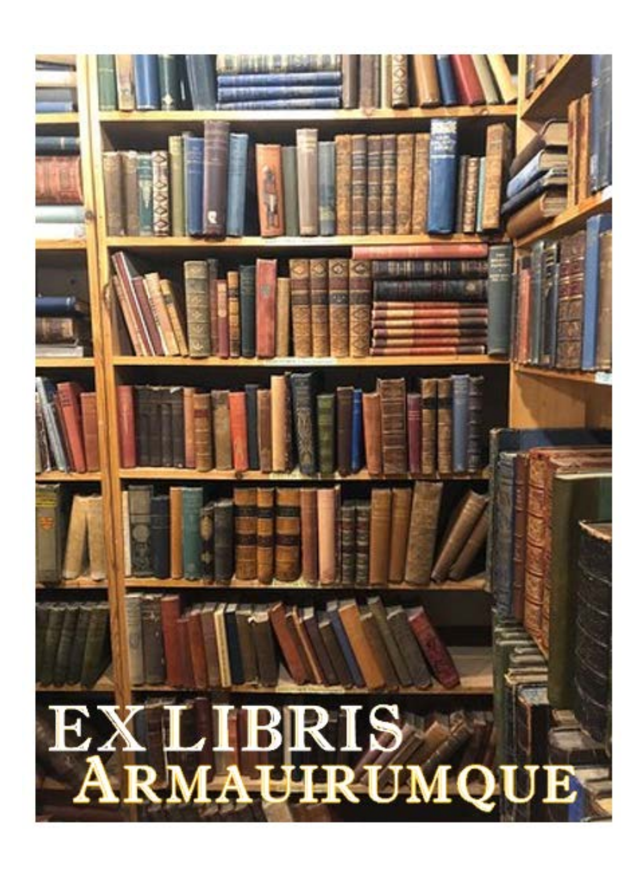
una dificultad teórica, pues avergonzarse significa no saber nada; y no saber nada: no saber qué hacer. Y en ese no saber qué hacer consiste su situación. Echado fuera del "ello", al que secretamente aún pertenece y al que aún había reconocido como modélico, se encuentra ahí y está *coram*: frente a eso ante lo que ha perdido; y tiene que ser un "yo", pero un yo que aunque lleve un nombre concreto, un cuerpo concreto e incluso quizás el fallo de confección concreto de una propiedad individual, no es más que un "modo deficiente" del ser aparato, nada más que un escandaloso no-aparato y un disimulado nadie. Y aunque ahí, donde ejerce su dominio el aparato, no tiene nada que buscar y sea una equivocación, ha de permanecer en su puesto porque no estar ahí es algo que igualmente va más allá de sus fuerzas. Por eso no tiene otro deseo que desaparecer bajo tierra, un deseo que es completamente irrealizable; y no es otra cosa que vergüenza.

A quien nunca le ha ocurrido equivocarse en el manejo de la máquina ni seguir con la mirada, incrédulo, el mudo flujo de la cinta continua que no deja de correr; quien nunca se asomó de manera taimada a las costas de su antiguo yo y jamás tuvo la experiencia de lo que significa reencontrase de repente *consigo mismo*, ni miró sorprendido esas torpes manos suyas, a cuya obsolescencia e incorregible incompetencia había culpado de su error: ese no sabe de qué tipo es la vergüenza actual, que hoy se produce a diario, miles de veces. Y quien niega la realidad de esta vergüenza lo hace porque consentir que hemos llevado alegremente tan lejos avergonzarnos ante las cosas lo ruborizaría de vergüenza.

EL MUNDO COMO FANTASMA Y MATRIZ

Consideraciones filosóficas sobre radio y televisión

> Pero como al rey le gustó poco que su hijo, abandonando las calles controladas, fuera de aquí para allá para formarse un juicio propio del mundo, le regaló un carruaje y un caballo. "Ahora ya no necesitas ir a pie", fueron sus palabras. Su sentido era: "Ya no te está permitido hacerlo". La realidad efectiva: "Ya no puedes hacerlo".
>
> De *Historias infantiles*



I

EL MUNDO SUMINISTRADO A DOMICILIO

§ 1
Ningún medio es sólo medio

La primera reacción a la crítica, a la que vamos a someter aquí a la radio y a la televisión, sonará así: tal generalización no está permitida; lo que interesa es exclusivamente lo que hacemos con esos dispositivos, cómo nos servimos de ellos, con qué fines los utilizamos como medios: buenos o malos, humanos o inhumanos, sociales o antisociales.

Es conocido este optimista argumento –en la medida en que se pueda utilizar tal expresión–, procedente de la época de la primera revolución industrial; y en todas las madrigueras se sigue viviendo con la misma irreflexiva superficialidad.

Su validez es más que dudosa. La libertad de disponer de la técnica que presupone; su fe en que hay partes de nuestro mundo que no son más que "medios" a los que se podrían adjudicar *ad libitum* "buenas finalidades" es pura ilusión. Los dispositivos mismos son *facta* que, además, nos marcan. Y este hecho, que nos marquen sin importar para qué fin los aprovechemos, no desaparece degradándolos verbalmente a ser "medios". De hecho, la burda división de nuestra vida en "medios" y "fines", como se hace en este argumento, no tiene nada que ver con la realidad. Nuestra existencia, repleta de técnica, no se descompone en señales particulares, nítidamente delimitadas, que indican unas los "medios" y otras los "fines". Este reparto sólo es legítimo en acciones individuales y en procedimientos mecánicos aislados. No cuando lo que nos importa es la "totalidad", en la política o la filosofía. Quien articula nuestra vida como un todo con ayuda de estas dos categorías la considera según el modelo de la acción determinada por la finalidad, o sea, como proceso técnico, cosa

que es una muestra de la barbarie que tanto indigna, especialmente cuando se presenta como máxima "El fin justifica los medios". El rechazo de esta fórmula pone de manifiesto la misma torpeza que la de su aceptación (por lo demás, muy raras veces explícita), pues también quien la rechaza afirma, aunque sin expresarlo, la legitimidad de las dos categorías. La verdadera *humanidad*, sin embargo, sólo empieza cuando esta distinción se convierte en absurda: cuando tanto los medios como los fines están impregnados de vida cultivada y educación ética hasta el punto de que, ante fragmentos concretos de la vida o el mundo, ya no se puede saber ni preguntar si son "medios" o "fines"; sólo cuando

> El trayecto hacia el manantial
> es tan bueno como beber.

Naturalmente podemos utilizar la televisión con el fin de participar en un servicio religioso. Pero lo que con ello nos "marca" o "transforma –lo queramos o no– tanto como el mismo servicio religioso es el hecho de que *no* participamos, sino consumimos *sólo su imagen*. Sin embargo, este efecto de libro ilustrado es no sólo diferente del "pretendido", sino lo contrario. Lo que nos marca y nos desmarca, lo que nos conforma y nos deforma son no sólo los objetos transmitidos por los "medios", sino los medios mismos, los aparatos mismos, que no son sólo objetos de un uso posible, sino que determinan su utilización a través de su estructura y función fijas y, con ello, también el estilo de nuestro quehacer y nuestra vida: en pocas palabras, *a nosotros*.

Como lectores de las siguientes páginas tengo presentes a los consumidores, o sea, a los oyentes y telespectadores. En segundo lugar, a los filósofos de oficio y al personal de la radio y la televisión. El objeto les resultará raro a los filósofos; y a los especialistas, la manera como lo trato. Ciertamente, no me dirijo a todos los consumidores, sino sólo a quienes alguna vez les haya ocurrido que, durante o tras una emisión, han quedado perplejos y se han preguntado: "¿Y qué hago yo propiamente ahí? ¿Qué se me está haciendo realmente?". A estos que han quedado perplejos hay que ofrecerles un par de aclaraciones.

§ 2

El consumo de masas tiene lugar hoy de manera solitaria. Cada consumidor es un trabajador doméstico no pagado al servicio de la formación del hombre-masa.

Antes de que se instalaran los "grifos de agua" culturales de las radios en sus casas, los Schmid y los Müller, los Smith y los Miller habían confluido en los cines para consumir colectivamente y, por tanto, *como* masa, las mercancías que se habían producido para ellos de manera estereotipada y masiva. Se podría ver en esta situación cierta unidad de estilo: la congruencia de la producción masiva[1] y el consumo de masas; pero eso sería una equivocación. Nada contradice más rotundamente las intenciones de la producción masiva que una situación de consumo en que varios o incluso numerosos consumidores disfrutan al mismo tiempo de un mismo ejemplar (o de una misma reproducción) de una mercancía. Para el interés de los productores masivos resulta indiferente que ese consumo conjunto represente una "verdadera experiencia comunitaria" o sólo la suma de muchas experiencias individuales. Lo que les interesa no es la masa masificada como tal, sino la masa fragmentada en una cantidad, a ser posible grande, de compradores; no la posibilidad de que todos consuman lo mismo, sino que cada uno compre lo mismo por una misma necesidad (cuya implantación se ha procurado del mismo modo). En innumerables industrias se ha alcanzado plenamente o casi este ideal. Me parece discutible que la industria cinematográfica lo pueda alcanzar de manera óptima porque, continuando la tradición teatral, aún sirve su mercancía *como un espectáculo para muchos al mismo tiempo*. Sin duda, esto representa un residuo arcaico. No es de extrañar que la industria radiofónica y televisiva, a pesar de su enorme desarrollo, pudieran competir con el cine: ambas industrias tenían la suerte añadida de vender como mercancía, además de las mercancías que había que consumir, también los aparatos necesarios para el consumo; y, a diferencia del cine, casi a cada uno de los consumidores. E igualmente tampoco es sorprendente que casi cada uno aprovechara la oportunidad, pues la mercancía, a diferencia del cine, se podía suministrar a domicilio mediante los aparatos. Así que, pronto, los Schmid y los Smith, los Müller y los Miller, que antes habían pasado juntos varias tardes en los cines, ahora se sentarán en casa para "reci-

---

[1] Traducimos así el término *Massenproduktion*, que hace referencia no sólo a la producción masiva de productos, sino también a esa producción para las masas. (*N. del T.*)

bir" radiocomedias o al mundo. La situación natural en el cine: el consumo de la mercancía masiva por una masa había desaparecido aquí, cosa que naturalmente no comportó ninguna disminución de la producción masiva; más bien, la producción masiva para hombres-masa –y la producción de estos mismos– fue subiendo a diario sin interrupción. A millones de oyentes se les sirvió el mismo alimento para el oído; cada uno fue tratado, mediante este producto *en masse*, como hombre-masa, como "artículo indeterminado"; cada uno quedó fijado en esa cualidad suya, o sea, en su falta de cualidad. Sólo que, justo por la producción masiva de los aparatos receptores, el consumo colectivo resultó superfluo. Los Schmid y los Smith, pues, consumían los productos masivos *en famille* o incluso solos; cuanto más solos, más productivos: había surgido el tipo de *eremita-masa*; y, ahora, son millones de ejemplares –cada uno separado de los demás y, sin embargo, igual a ellos– los que están sentados en su hogar como ermitaños, pero no para renunciar al mundo, sino para no perder ni una migaja del mundo *in effigie* por amor de Dios.

Cualquiera sabe que la industria ha abandonado su postulado de la centralización, indiscutible hace una generación, la mayoría de veces por razones estratégicas, a favor del principio de la "dispersión". No es contradictorio que este principio de la dispersión ya sea válido hoy para la producción del hombre-masa. Y digo para la producción de éste, a pesar de que habíamos hablado sólo del consumo disperso. Pero este salto del consumo a la producción está justificado aquí porque ambos coinciden de una manera particular, pues (en un sentido no materialista) el hombre "es lo que come": se producen hombres-masa porque se les deja consumir productos masivos; cosa que significa al mismo tiempo que el consumidor de mercancías masivas, mediante su consumo, se convierte en colaborador en la producción del hombre-masa (o sea, en colaborador en la configuración de sí mismo en un hombre-masa). Consumo y producción coinciden, pues, aquí. Si el consumo "se dispersa", también lo hace igualmente la producción del hombre masa. Y por todas partes donde tiene lugar el consumo: ante todo aparato de radio y ante todo aparato de televisión. En cierto modo, cada uno está empleado y ocupado como *trabajador doméstico*. Ciertamente, como un trabajador doméstico de un tipo poco habitual, pues hace su trabajo: la transformación de sí mismo en un hombre-masa mediante su consumo de las mercancías masivas, o sea, mediante su *ocio*. Mientras el trabajador doméstico clásico hacía productos para asegurarse el mínimo de bienes de consumo y ocio, el actual consume un máximo de productos de ocio

para colaborar en la producción del hombre-masa. El proceso resulta completamente paradójico en la medida en que el trabajador doméstico, en vez de ser remunerado por esa colaboración, ha tenido incluso que pagar por ella; y en especial por los medios de producción (el aparato y, en cualquier caso en muchos países, también por las emisiones), mediante cuya utilización se deja transformar en el hombre-masa. Paga, pues, por venderse a sí mismo; incluso su falta de libertad –la que él ha coproducido– tiene que adquirirla comprándola, pues también se ha convertido en mercancía.

Pero incluso si se rechaza este sorprendente paso de ver en el consumidor de las mercancías masivas al colaborador de la producción del hombre-masa, no se podrá negar que para la implantación del tipo de hombre masa, que hoy se desea, ya no se exige la efectiva masificación en forma de confluencia de masas. Las consideraciones de Le Bon sobre las situaciones de masa, que transforman al hombre, son anticuadas, pues la despersonalización de la individualidad y el uniformismo de la racionalidad se llevan a cabo en casa. Está de más la dirección de masas al estilo de Hitler: si se quiere convertir al hombre en nadie (incluso hacer que se esté orgulloso de ser nadie), ya no es necesario ahogarlo en las avalanchas de masas, ni incrustarlo en una construcción de hormigón, producida masivamente a partir de la masa. Ninguna despersonalización, ninguna pérdida de poder del hombre en cuanto hombre es más eficaz que la que salvaguarda aparentemente la libertad de la personalidad y el derecho de la individualidad. Si el procedimiento del *conditioning* tiene lugar de manera especial en casa de cada uno –en el hogar individual, en la soledad, en los millones de soledades–, el resultado será perfecto. El tratamiento resulta absolutamente discreto, pues se da como *fun* [diversión], no le descubre a la víctima que le exige sacrificios y le deja la ilusión de su privacidad o, al menos, de su espacio privado. En verdad, la vieja expresión "El propio hogar vale su peso en oro" vuelve a ser cierta, si bien en un sentido por completo nuevo, pues vale en oro no sólo para el propietario, que toma a cucharadas la sopa del *conditioning*, sino para los propietarios de los dueños de los hogares: los cocineros y los proveedores, que sirven la sopa a los comensales como comida casera.

§ 3
La radio y la pantalla se convierten en mesa familiar negativa; la familia se convierte en el público en miniatura.

Se entiende que a este consumo de masas no se le aplique habitualmente su nombre correcto. Al contrario: se presentó como una suerte para un renacimiento de la familia y la privacidad, cosa comprensible, pero es una comprensible hipocresía: los nuevos inventos nada invocan más que los antiguos ideales, que eventualmente podrían presentarse como fuerzas que moderan la compra. "La familia francesa ha descubierto", se lee en *Wiener Presse* (24.12.1954), "que la televisión es un excelente medio para apartar a la gente joven de los costosos pasatiempos, para retener a los niños en casa (...) y para dar un nuevo estímulo a las reuniones familiares." La posibilidad que esta especie de consumo contiene en realidad consiste por el contrario en disolver completamente la familia; y lo hace de una manera que esa disolución conserva o incluso adquiere la apariencia de la íntima vida familiar. Pero de hecho se disuelve, pues lo que predomina en la casa a través de la televisión es el *mundo exterior* –real o ficticio– transmitido; y predomina de una manera tan ilimitada que invalida y convierte en fantasmagórica la realidad del hogar, no sólo la de las cuatro paredes y el mobiliario, sino también la comunitaria. Cuando lo lejano se acerca demasiado, lo cercano se aleja o desaparece. Cuando el fantasma se hace real, lo real se convierte en fantasma. Ahora, el verdadero hogar se ha degradado a *container* y su función se agota en contener la pantalla para el mundo exterior. En una información de la *WP* de Londres (2.10.1954) se dice: "Los asistentes sociales sacaron de una casa del Este de Londres a dos niños de uno y tres años que estaban abandonados. Los únicos muebles que tenía la habitación, en la que estaban jugando, eran unas sillas rotas. Pero, en un rincón había un pomposo televisor nuevo. Los únicos alimentos que había en la despensa eran una rodaja de pan, una libra de margarina y un bote de leche condensada". Habían desaparecido los últimos restos de lo que había constituido el ambiente doméstico, la vida en común y la atmósfera en los países normales. Sin que siquiera se produjera –o fuera necesario que se produjera– una confrontación entre el reino del hogar y el de lo fantasmal, éste ya ha triunfado desde el momento en que el aparato hace su entrada en la casa: llega, deja ver y ya ha vencido. Inmediatamente resuena en los muros, las paredes se hacen transparentes, se deshace el aglutinante de los miembros de la familia, se desmorona la privacidad común.

Ya hace unos decenios se había podido observar que el mueble social sintomático de la familia, la maciza mesa, que estaba en el centro del salón y en torno a la que se reunía la familia, había empezado a perder su fuerza de gravitación, resultó obsoleta y ya desapareció de los nuevos mobiliarios. Sólo en el nuevo aparato, el televisor, ha encontrado un verdadero sucesor; solamente ahora se ha sustituido con un mueble, cuya fuerza simbólica y persuasiva puede estar a la altura de la de aquella mesa; lo que, ciertamente, no significa que la televisión se haya convertido en el centro de la familia. Al contrario: lo que el aparato reproduce y encarna es precisamente la descentralización de aquélla, su excentricidad, pues es la *negativa mesa familiar*. No proporciona el *punto central* comunitario, sino que más bien lo sustituye por el común punto de fuga de la familia. Mientras la mesa había tenido una fuerza centrípeta respecto a la familia y había estimulado a quienes se sentaban alrededor a dejar correr las lanzaderas de los intereses, de las miradas, de las conversaciones para seguir tejiendo el lienzo de la familia, la pantalla actúa centrífugamente. De hecho, los miembros de la familia ya no están sentados unos frente a otros; la colocación de las sillas ante la pantalla es mera yuxtaposición y la posibilidad de verse entre ellos sólo es producto de un descuido, así como la de hablarse (si acaso se quiere o se puede) lo es de la casualidad. Ya no están juntos, sino unos al lado de otros; o ni siquiera eso, son meros espectadores. Ni hablar ya de un lienzo tejido en común, ni tampoco de un mundo hecho por todos ellos o del que todos participen. Lo que sucede es únicamente que los miembros de la familia vuelan hacia un reino de la irrealidad al mismo tiempo, en el mejor de los casos juntos, pero jamás en común al encuentro del punto de fuga; o hacia un mundo que propiamente no comparten con nadie (pues tampoco ellos participan realmente de él); o si lo comparten, sólo es con todos los millones de "solistas del consumo de masas", que igual que ellos y al mismo tiempo que ellos miran con fijeza sus pantallas. *La familia se ha reestructurado* en miniature *en un público, el salón de la casa se ha convertido en un espacio de espectadores* en miniature *y el cine en el modelo del hogar*. Si todavía hay algo que los miembros de la familia experimentan o emprenden no sólo a la vez, no sólo unos al lado de otros, sino en verdad juntos, eso es únicamente la esperanza en ese tiempo y el trabajo en ese momento, en que quedarán de forma definitiva pagados los plazos del aparato y acabará de una vez para siempre su vida en común. La meta inconsciente de su última vida en común es, pues, su extinción.

§ 4
Los aparatos nos quitan el habla; por eso nos transforman en menores de edad y subordinados.[1]

Decíamos que quienes están sentados frente a la pantalla, si quieren o pueden, hablarían entre ellos sólo por casualidad.

Eso pasa ya también con los radioyentes. También ellos hablan sólo por descuido. Y realmente lo quieren y pueden cada día menos, cosa que no significa que sean callados en sentido positivo, sino únicamente que su charlatanería adquiere ahora una forma pasiva. Si en nuestra fábula se había dicho, en palabras del rey, que el "Ahora ya no necesitas ir a pie" se convierte en "Ahora ya no puedes hacerlo", en nuestro caso el "Ahora ya no necesitáis hablar" se transforma en "Ya no lo podéis hacer". *Como los aparatos nos quitan el habla, también nos quitan el lenguaje*; nos roban nuestra capacidad de expresión, nuestra ocasión de hablar, nuestras ganas de hablar, de la misma manera que la música del gramófono y la radio nos roba nuestra música doméstica.

Los enamorados que van a pasear con un *portable* hablante por la orilla del Hudson, el Támesis o el Danubio, no hablan entre ellos, sino que escuchan a una tercera persona, la voz pública, casi siempre anónima, del programa, que los guía, como a un perrillo, en su paseo; o más exactamente, por la que se dejan guiar en su paseo. Como sólo son el público en miniatura, que sigue a la voz del programa, hacen su paseo no a dos, sino a tres. Ni hablar, pues, de una situación de conversar íntimamente, que está neutralizada de antemano; y si, a pesar de todo, entre los dos se llega a intimidades, se debe a la guía e incitación, incluso excitación, no de ellos, sino de la tercera persona, de la voz del programa que habla o canta cálida o sensualmente y que –¿qué significa, si no, "programa"?– prescribe a los dos lo que hay que sentir o hacer según el orden del día o la noche. Y como cumplen lo prescrito en presencia del tercero, lo hacen en una situación acústicamente indiscreta. Por más interesante que pueda resultarles a ambos esa docilidad suya, ya no es posible asegurar que se diviertan juntos. Más bien es el tercero, que sólo tiene voz, quien los divierte; y éste

---

[1] Hemos traducido *Unmündige* por menores de edad y *Hörige* por subordinados. Literalmente, *unmündig* es el que no tiene boca y, por eso, no puede hablar por sí mismo. De igual manera, *hörig* es el que escucha y actúa de acuerdo con lo que escucha: por eso es subordinado o, extensivamente, "perteneciente a", "dependiente de" (que es la otra acepción de la raíz alemana *hör*); de ahí el sentido (hebreo) de la "obediencia". Como se verá más adelante, *un-mündig* es la traducción literal del latín *in-fans* (compuesto de *in* y el verbo *for / fari*, que significa hablar). (*N. del T.*)

los divierte no sólo en el sentido de *converser*, ni tampoco en el de *amuser*, sino también en el de *soutenir*, pues como tercer aliado les presta ese apoyo y sostén que ellos no pueden darse mutuamente, pues no saben qué hacer juntos. Que incluso el *faire amour* actual casi siempre tenga lugar con acompañamiento radiofónico (y no sólo en un creativo *swooning* musical), no es necesario disimulárselo vergonzosamente a un mundo, que no sólo lo sabe, sino que lo practica como algo normal. De hecho, la radio, admitida o deseada hoy en cualquier situación, satisface a aquella ama de casa que mantiene la lumbre y a la que recurrían los antiguos como testigo de sus placeres amorosos; la diferencia entre ambas está en que la actual ama de casa es una *public utility* mecánica, que con su lumbre no sólo ha de iluminar, sino también excitar y no ha de tener la boca cerrada por amor de Dios, sino al contrario, ha de ser parlanchina para tapar con canciones o palabras, como un ruido de fondo, ese *horror vacui*, del que no se pueden desprender los dos incluso *in actu*. Este *background* es tan fundamentalmente importante que ha sido adoptado incluso por los *voicepondences*, introducidos desde 1954, es decir, en esas cintas magnéticas grabadas, que se envían unos a otros. Cuando un enamorado pronuncia esa especie de carta de amor analfabeta, lo que hace es hablar sobre una falsilla preparada acústica, musicalmente, porque para su adorada receptora es probable que "nada más que su voz" resultara un regalo demasiado desnudo. Lo que en la recepción ha de sonar realmente, en cierto modo como pretendiente convertida en cosa, es del mismo modo la tercera voz.

Sin embargo, la situación amorosa es sólo un ejemplo, el más craso. En un sentido parecido se dejan entretener en cualquier situación, en cada actividad; e incluso cuando por descuido hablan entre ellos, detrás de ellos habla, como actor principal, como tenor, la voz de la radio y les transmite el sentimiento reconfortante y seguro de que lo seguirá haciendo incluso cuando ya hayan dicho lo que tenían que decir. También tras su muerte.

Comoquiera que ya tienen garantizada el habla, que se les ha inoculado bien acabada en el oído, propiamente han dejado de ser ζῶα λόγον ἔχοντα, de la misma manera que, en cuanto comedores de pan, han dejado de ser *homines fabri*, pues no dan forma a su alimento verbal, como tampoco cuecen su propio pan. Para ellos, las palabras ya no son algo que uno dice, sino que sólo oye; hablar ya no es algo que uno hace, sino que recibe. Está claro que así "tienen" el logos en un sentido completamente diferente de como lo había pensado Aristóteles en su definición; e igualmente que así se convierten –en el sentido eti-

mológico del término– en seres *infantiles*, o sea, en menores de edad, en no hablantes. Da igual en qué espacio político o de civilización se dé ese proceso hacia el ἄνευ λόγου εἶναι; el efecto final tiene que ser siempre el mismo: un tipo de hombre que, como ya no habla él mismo, ya no tiene nada que decir, y, como sólo oye –y cada vez más–, es un *subordinado*. El primer efecto de esta limitación sobre el sólo-escuchar resulta ahora claro: consiste en un envilecimiento, empobrecimiento y aversión al lenguaje, que se da en todas las lenguas cultas.[1] Pero no sólo en ésta, sino también en el envilecimiento y empobrecimiento de la experiencia, o sea, del hombre mismo, porque lo "interior" del hombre, su riqueza y finura, no subsiste sin la riqueza y finura de la manera de hablar y porque no sólo es que el lenguaje sea la expresión del hombre, sino que el hombre es el producto de su manera de hablar; en resumen: porque *el hombre está articulado como él mismo articula y se desarticula en la medida en que no articula.*[2]

§ 5

Los acontecimientos vienen a nosotros, no nosotros a ellos.

La manipulación del hombre llega a domicilio como una provisión, que no se diferencia en nada de la del gas o la electricidad. Pero lo que se envía no son sólo productos artísticos, por ejemplo música o comedias radiofónicas, sino

[1] Un preludio de esa atrofia del lenguaje, que se va haciendo universal, ya lo hemos vivido en la disminución del arte epistolar, producido por cincuenta años de teléfono, hasta el punto de que hoy aquellas cartas, que regularmente se intercambiaban los eruditos hace cien años, en general nos parecen obras maestras de amistad y comunicación precisas. La atrofia que se ha producido, sin embargo, es no sólo respecto a la finura de la expresión, sino también del hombre mismo, pues éste se halla articulado como él mismo articula.

[2] Hoy nada se ha desplazado más que la queja llorosa o arrogante del irracionalista en el sentido de que nuestro lenguaje no se corresponde con la plenitud y profundidad de nuestra experiencia. Los grandes del pasado, con cuya plenitud y profundidad apenas podemos compararnos, estaban absolutamente a la altura de sus experiencias en cuanto al lenguaje; el poder de su manera de hablar llegaba hasta los ámbitos más extremos y la incompetencia del lenguaje, la recusación del habla, sólo la declararon muy tarde, siempre ante la esencia suprema. Cuanto menos se tiene que decir, más rápidamente se hace de la necesidad un misticismo, de la pobreza una riqueza y más se vuelve uno arrogante para así demostrar la inmensidad de la propia experiencia con el fracaso del lenguaje. La juventud acaba rápidamente con lo inefable. La verdadera necesidad y perplejidad actual no consiste en que "podamos destrozar hablando demasiado" nuestra presunta plenitud y profundidad, sino al contrario, en que podamos echar a perder nuestra plenitud (en la medida en que la tengamos) y ceguemos nuestra profundidad, porque, en cuanto provistos de lenguaje, hayamos empezado a desaprender a hablar.

precisamente los sucesos reales, al menos los que son escogidos, limpiados químicamente y preparados para nosotros como "realidad" o como sustituto de ésta. Quien quiere "estar enterado", quien quiere saber lo que hay afuera, ha de recluirse en casa, donde los acontecimientos, "distribuidos para su visión", ya están esperando a salir de la cañería para él al igual que el agua corriente. ¿Cómo iba a ser capaz de encontrar fuera, en el caos de lo real, algo real, que tuviera un significado más que local? Porque, de hecho, el mundo externo tapa al mundo externo. Sólo cuando se ha echado el cerrojo a la puerta tras de nosotros lo externo nos resulta visible; sólo cuando nos hemos convertido en mónadas sin ventanas, se nos refleja el universo; sólo cuando nos hemos dedicado a la torre hasta el punto de, en vez de estar presos, estamos instalados en ella, se nos ofrece y nos sobreviene el mundo, nos convertimos en Lynkeus.[1] La promesa irrisoria: "Mira qué cerca está el bien", que nuestros padres tenían que proponer para responder a la pregunta "¿Por qué recorrer el mundo?", hoy tendría que rezar así: "Mira qué cerca está lo lejano", cuando no "Mira, lo lejano sólo está cerca". Y con ello entramos en el tema, pues *el hecho de que los acontecimientos* –estos mismos, no noticias sobre ellos–, el partido de fútbol, el oficio religioso, las explosiones atómicas *nos visiten*; el hecho de que la montaña vaya a Mahoma, *el mundo al hombre, y no al revés*, es, junto a la producción del eremita masivo y a la transformación de la familia en un público en miniatura, *el logro propiamente revolucionario que han conseguido la radio y la televisión.*[2]

Esta tercera revolución es el objeto propio de nuestra investigación, pues ésta se ocupa casi en exclusividad de los cambios particulares, que el hombre sufre como ser suministrado de mundo, y de las consecuencias no menos par-

[1] La imagen de las "torres de marfil", que el hombre se construye y en las que se recluye para no mirar a los ojos a la realidad, está completamente anticuada. La construcción de las torres hace tiempo que la lleva a cabo la misma realidad, que es su empresaria y su ama de casa. Así pues, nosotros no nos aposentamos en ellas como fugitivos de ella, sino como sus inquilinos alojados a la fuerza. Pero, si se nos aloja en ellas no es para que pongamos nuestra atención en un mundo fantástico, completamente diferente, sino para que vivamos en su imagen. Ciertamente no en su verdadera imagen, sino en esa falsa, que ella, por un interés real, desea que la consideremos como "ella misma". Se nos encierra, pues, para apartarnos de ella mientras aparentemente se nos muestra. Ahora bien, esta distracción la lleva a cabo naturalmente con una intención realista en grado sumo: para, mediante su imagen falsa, marcarnos realmente, o sea, persuadirnos de que ahora nuestra realidad humana es óptimamente útil. A quienes le oponen resistencia los llama "introvertidos" y a sus víctimas dóciles, "extrovertidos".

[2] La idea del "mundo que viene a nosotros" nos resulta tan familiar que consideramos lo que va más allá de nuestro recorrido telúrico como visitantes: ayer platillos volantes marcianos y hoy superhombres de Syrius.

ticulares, que comportan el abastecimiento mundial para el concepto del mundo y para el mundo mismo. Para mostrar que aquí hay cuestiones en verdad filosóficas, apuntamos, aunque no en una secuencia sistemática, algunas consecuencias, que hay que discutir a lo largo de la investigación.

1. Si el mundo viene a nosotros, en vez de ir nosotros a él, ya no estamos "en el mundo", sino que somos exclusivamente sus consumidores, como en el país de Jauja.

2. Si viene a nosotros, pero sólo como imagen, está a medias presente y ausente, o sea, como un fantasma.

3. Si lo citamos en cualquier momento (ciertamente no lo podemos gobernar, pero sí conectarlo o desconectarlo), somos poseedores de un poder semejante al de Dios.

4. Si el mundo nos interpela sin que nosotros podamos interpelarlo, estamos condenados a tener la boca callada, por tanto a no ser libres.

5. Si es claramente perceptible para nosotros, pero sólo eso, y no manipulable, nos hemos transformado en "oyentes a hurtadillas" y *voyeurs*.

6. Si un acontecimiento, que ha ocurrido en un determinado lugar, puede ser transmitido y, en cuanto "transmisión", puede hacer su aparición en cualquier otro lugar, se ha transformado en un bien mueble y casi omnipresente y ha perdido su posición espacial como *principium individuationis*.

7. Si es un bien mueble y se presenta en ejemplares virtualmente innumerables, de acuerdo con su manera de ser objeto forma parte de los productos seriados; y si se paga como emisión de un producto seriado, el acontecimiento es una mercancía.

8. Si es importante socialmente sólo por su forma de reproducción, o sea, como imagen, ha desaparecido la diferencia entre ser y apariencia, entre realidad e imagen.

9. Si el acontecimiento en su forma de reproducción es socialmente más importante que en su forma original, el original ha de regirse según su reproducción y, por tanto, el acontecimiento ha de convertirse en mera matriz de su reproducción.

10. Si la experiencia del mundo que predomina se alimenta de semejantes productos seriados, el concepto "mundo" ha quedado abolido (en la medida en que por "mundo" se entienda aquello *donde* estamos), se ha perdido el mundo y la actitud del hombre, establecida por las emisiones, se ha hecho "idealista".

Es bastante evidente que hay ahí problemas filosóficos. Todos los que aquí se han apuntado se discutirán en el curso de la investigación. Hasta el último punto: la sorprendente utilización de la expresión "idealista", que por eso hay que explicar de inmediato.

Ya en el punto 1 se ha formulado que, para nosotros, en cuanto consumidores de radio y televisión, el mundo ya no se presenta como mundo exterior, *en* el que estamos, sino como *nuestro*. De hecho, el mundo *ha cambiado de lugar* de una manera particular: ciertamente no se encuentra, como se dice en las fórmulas vulgares del idealismo, "en nuestra conciencia" o "en nuestro cerebro"; sin embargo, puesto que en efecto se ha trasladado *de fuera a dentro* y, en vez de encontrarse fuera, ha encontrado su morada en mi habitación como imagen que hay que consumir, como mero *eidos*, ese traslado se parece de la manera más sorprendente al idealista clásico. Ahora, el mundo se ha convertido en *mío*, en mi representación, se ha transformado en una "representación para mí" (si entendemos el término "representación" en doble sentido: no sólo en el sentido de Schopenhauer, sino en el del teatro). El elemento idealista consiste en ese "para mí", pues "idealista", en el sentido más amplio, es *toda actitud que transforma el mundo en algo mío*, nuestro, en algo disponible, en resumen: *en un posesivo*: por tanto, en mi "representación" o en mi (fichteano) "producto del poner". Si el término "idealista" sorprende, es porque en general afirma el "ser mío" sólo especulativamente, mientras que aquí describe una situación en que *la metamorfosis del mundo en algo de lo que yo dispongo se ha llevado a cabo técnicamente de manera real*. Es evidente que ya la mera afirmación procede de una desmedida pretensión de la libertad, pues en ella se reclama el mundo como propiedad. Hegel utilizó la expresión "idealismo" en este sentido más amplio y no tuvo reparos, en su *Filosofía del derecho*, de denominar "idealista" al devorador animal en la medida en que se apropia, anexiona e imagina el mundo en forma de botín, es decir, dispone de él como "algo suyo". Fichte fue idealista, porque consideró el mundo como algo "puesto" por él, como producto de la acción de su yo, por tanto como producto *suyo*. Común a todos los idealistas en el sentido más amplio es el presupuesto de que el mundo está ahí, existe *para* el hombre, bien como don, o bien libremente creado, de manera que el mismo hombre no pertenece propiamente al mundo, no representa una parte, sino el polo contrapuesto del mundo. La interpretación de ese don, de ese

datum como "dato de los sentidos" es sólo una variedad de idealismo entre muchas otras y, ciertamente, no una de las más importantes.[1]

Si de todas la variantes del idealismo es válido que transforman el mundo en un posesivo: en un ámbito de dominio (Génesis), en una imagen de la percepción (sensualismo), en un bien de consumo (el animal de Hegel), en un producto del "poner" o de la "producción" (Fichte), en una propiedad (Stirner), en nuestro caso la expresión se puede utilizar de hecho con buena conciencia, pues aquí se unen todos los posibles matices del posesivo.

Si los aparatos de radio y televisión abren las ventanas al mundo, al mismo tiempo convierten a los consumidores del mundo en "idealistas".

Naturalmente, esta afirmación suena rara y contradictoria después de hablar del triunfo del mundo exterior sobre el mundo interior. También para mí. El hecho de que se puedan mantener ambas afirmaciones parece indicar una antinomia en la relación hombre-mundo. A primera vista, esta antinomia es insoluble. Si fuera posible, nuestra investigación estaría de más, pues ha comenzado mediante la contradicción y no supone, *in toto*, otra cosa que el intento de explicar la situación contradictoria.

§ 6
Puesto que estamos abastecidos, no nos ponemos en camino; permanecemos sin experiencia.[2]

Puesto que en un mundo, que viene a nosotros, no tenemos necesidad realmente de ir hacia él, lo que hasta ayer habíamos denominado *experiencia* se ha convertido en algo superfluo.

Hasta hace poco, habíamos considerado las expresiones "ir hacia el mundo" y "experimentar" metáforas inhabitualmente productivas para la antropología filosófica.[3] Como ser pobre de instintos, el hombre, para ser en el mundo,

---

[1] La formulación clásica del mundo como "don" se encuentra en la historia de la creación, que introduce el mundo como creado *para* el hombre. No es casual que los idealismos modernos sean postcopernicanos; en cierto sentido todos representan intentos de salvar todavía ese bíblico "para nosotros", que había sido compatible con la imagen del mundo precopernicano; o sea, un intento de mantener un encubierto geocentrismo y su consecuente antropocentrismo en un universo descentralizado.

[2] El autor juega con la expresión ponerse en camino (*auf Fahrt gehen*) y sin experiencia (*un-er-fahren*): en cierto modo, se supone que la experiencia se consigue con el viaje (como ya dejara ver la experiencia de Ulises). (*N. del T.*)

[3] Véase del autor *"Une Interprétation de l'Apostériori"* en *Recherches Philosophiques*, París, 1934.

suplementariamente, es decir, *a posteriori*, había tenido que ir hacia él, experimentarlo y conocerlo, hasta que finalmente llegaba y era experto; la vida había consistido en un viaje de descubrimiento; y con razón, las grandes novelas educativas no habían representado otra cosa que los caminos, vericuetos y viajes aventureros, que el hombre había tenido que superar para, al final, arribar al mundo, en el que sin embargo ya hacía tiempo que estaba. Ahora, como el mundo viene al hombre, se le hace entrar *in effigie*, de manera que él no necesita encajarse en el mundo, ese trasiego y esa experiencia son superfluos y, como lo superfluo se atrofia, resulta imposible.[1] Está claro que el tipo de "experto" [en cuanto que tiene experiencia] es cada día más escaso y disminuye constantemente la valoración del entrado en años y experimentado. Como nosotros, de manera parecida al aviador y a diferencia del peatón, hemos llegado al punto de no tener necesidad de caminos, también ha perdido valor el conocimiento de los caminos del mundo, que antes habíamos transitado y que nos habían hecho expertos; y con ello también pierden valor los caminos mismos. El mundo se queda sin caminos. En vez de recorrer nosotros mismos los caminos, ahora es el mundo el que nos "recorre" (en el sentido de la mercancía reservada); y en vez de dirigirnos hacia los acontecimientos, son éstos los que ahora desfilan ante nosotros.

Es cierto que esta imagen de nuestro contemporáneo puede parecer en un primer momento desdibujada, pues lo habitual es justo lo contrario: ver en el coche y el avión los símbolos del hombre actual; incluso se le ha definido como *homo viator*, el ser que viaja (Gabriel Marcel). La cuestión es, sin embargo, con qué razón. El hombre contemporáneo ya no valora su viaje, porque se interesa por la región que recorre o por los lugares a los que se deja expedir como una mercancía por expreso o él mismo se expide; no para llegar a ser experto, sino porque tiene hambre de omnipresencia y de un cambio rápido sin más. Por la velocidad, además, se priva de la posibilidad de la experiencia (tanto que aquélla se convierte en su única y última experiencia); por no hablar de que, mediante la nivelación del mundo, que lleva a cabo de manera efectiva, disminuye el número de objetos, dignos de ser experimentados y que convierten a uno en experto, además de que hoy allá donde aterriza se encuentra como en casa, sin tener necesidad de experimentar. El cartel anunciador de una conoci-

---

[1] Ciertamente no es casual que este "venir al mundo" desaparezca en el mismo momento y en el mismo espacio cultural, en que el trauma del físico "venir al mundo" haya de ser suprimido del mismo modo con medios técnicos.

da aerolínea anima con palabras que unen de la manera más confusa el provincialismo con el globalismo: "Con nosotros viajas por todas partes como por tu casa". "Como por tu casa": no es infundado, pues, admitir que para el hombre de hoy todo viaje (que le permite dormir en su destino, con calefacción eléctrica, incluso si está en el Ártico) representa algo vetusto, un método incómodo e insuficiente de omnipresencia –porque va en una dirección falsa–, al que aún se presta sólo porque, a pesar de todo su empeño, todavía no ha sido capaz de surtirse de todo en casa, que es lo que propiamente pretende.

El consumidor de radio y televisión, en millones de ejemplares, tumbado en su sofá, rige desde su casa el mundo *in effigie*: lo conecta, lo deja pasar ante él, lo desconecta; ese señor de la multitud de imágenes no es de ninguna manera más atípico para nosotros que el aviador y el automovilista; y tampoco éste, cuando rueda por el campo y deja que suene la radio, pues también él se procura la satisfacción y el consuelo de saber que no sólo él tiene que salir hacia el mundo, sino también éste tiene que venir a él y que éste, el mundo (ahora por castigo corriendo tras él y con él), propiamente se pone en marcha con el fin exclusivo de entretenerle.[1]

"Ponerse en marcha para él." "Entretenerle." "Como en tu casa."

Estas expresiones muestran una forma de existencia, una relación con el mundo tan profundamente absurda, que incluso el *mauvais génie trompeur* de Descartes sería incapaz de conducirnos a una más absurda; una existencia que es "idealista" en su sentido más acentuado, si utilizamos la expresión "idealista" como antes se ha explicado. Y eso en un doble aspecto:

1. *A pesar de que*, en verdad, *vivimos en un mundo alienado*,[2] *el mundo se nos ofrece como si estuviera ahí para nosotros*, como si fuera nuestro e igual a nosotros.

2. *Como tal lo "tomamos"* (lo consideramos y aceptamos), a pesar de que estamos sentados en el sofá de casa; es decir, *a pesar de que no lo tomemos efecti-*

[1] Ahora se instalan también aparatos de televisión en los coches. Así los hay, desde diciembre de 1954, en los cadillacs de la General Motors.

[2] Siguiendo el uso lingüístico común traducimos *entfremdete Welt* por *mundo alienado*. Sin embargo, para indicar esa "alienación", el autor utiliza el término *Verfremdung*, que toma de Brecht y con el que se refiere a la "re-ubicación y re-utilización" de algo (o alguien) que, a causa de ese desplazamiento, pierde su lugar propio y, en ese sentido, resulta "alienado" (dislocado o trastornado); aquí lo traduciremos por *extrañamiento*, toda vez que "extrañar" significa (también) "desterrar a un país extranjero". En cualquier caso, el propio Anders explica a continuación la utilización de este término, necesariamente novedoso por cuanto se refiere a una situación también novedosa. (*N. del T.*)

vamente (como el animal devorador o el conquistador), ni lo hagamos, ni lo podamos hacer efectivamente nuestro; en todo caso, no nosotros, los consumidores comunes de radio y televisión. Más bien, nosotros lo "tomamos" así, porque nos es servido en forma de imágenes. De esa manera nos convertimos en señores de fantasmas del mundo, pero como *voyeurs*.

Empezamos por el primer punto. Al segundo le dedicaremos todo el siguiente capítulo.

§ 7
El mundo suministrado en casa es banalizado.[1]

Tratar aquí el origen, la etiología y la sintomatología de la alienación es, naturalmente, imposible. La literatura al respecto es inmensa; hay que presuponer el fenómeno.[2] El engaño a que nos referimos consiste, como se ha dicho,

---

[1] Hemos traducido el término *Verbiederung* por "banalización". El autor utiliza ese término para referirse al proceso de convertir "todo lo lejano y extraño en algo aparentemente doméstico" (como se leerá al final de la nota 1 de la pág. 124). La raíz *bieder* hace referencia a lo común, familiar, doméstico o bonachón; Anders subraya el aspecto "aparente" o superficial de ese proceso; así, para subrayar su carga negativa, que va más allá de "hacer popular o familiar", hemos optado por el término "banalización", que bien mirado no es sino otra forma de indicar la "alienación" o, incluso, una forma de "alienación". [*N. del T.*]

[2] La literatura y el periodismo, que se adueñaron de los vocablos originalmente revolucionarios, los utilizan hoy con tal gusto y soltura que otorgan la apariencia de familiaridad al fenómeno denigrado en la expresión y lo despojan de su extrañeza. Ya no se puede ver en él que, hace cien años, se introdujera en el contexto del trabajo, la mercancía, la libertad y la propiedad, o sea, en un contexto revolucionario. La expresión no sólo se ha convertido en algo presentable en sociedad, sino incluso en carnet de identidad de vanguardismo y no hay ningún intérprete del arte moderno que se precie que no lleve consigo este carnet. No importa si es intencionado o no, el efecto de esa utilización habitual del vocablo consiste en quitar a la alienación su aguijón moralmente escandaloso, o sea, alienarlo (según el uso lingüístico adecuado del término). Lo que tú obtienes de tus enemigos, sirve para desheredarlos. Este proceso de debilitamiento tiene estas raíces: 1. La sociología alemana de finales de los años veinte (Karl Mannheim), cuya aportación consistió en extraer del marxismo vocablos particulares para engarzarlos en otros contextos o en el lenguaje cotidiano y, así, quitarles su mordacidad. A principios de los años treinta se trasladó esta sociología a Francia y, a finales de esa década, a los Estados Unidos. 2. El surrealismo que, fugazmente aliado con el comunismo, se aficionó a adornarse con vocablos hegelianizantes. Quienes actualmente utilizan la expresión lo hacen de manera ingenua, pues hablan siguiendo a los repetidores de los años treinta y algunos de ellos quedarían muy sorprendidos de saber a quién deben originalmente sus vocablos cotidianos tan queridos. Incluso esta fugaz reflexión sobre el uso actual de la expresión "alienación" muestra el proceso de transformación que va en una dirección contraria: la seudofamiliarización y domesticación. Pero este proceso no es idéntico, por ejemplo, con el ya conocido de la configuración de las palabras según estereotipos; lo que ese proceso lleva a cabo para hacer de eso algo en apariencia familiar no se limita a los términos; su botín es, más bien, el mundo, todo en el mun-

en que nosotros, a pesar de vivir en un mundo *extrañado [verfremdete Welt]*, en cuanto consumidores de films, radio y televisión –pero no sólo como tales– parecemos ser íntimos amigos de todo: personas, paisajes, situaciones, sucesos, incluso los más sorprendentes o, precisamente, éstos. El día 7 de marzo de 1955 explotó la bomba de hidrógeno bajo el amable nombre de *Grandpa*, es decir "abuelito". A este fenómeno de la seudofamiliarización, que por razones que se aclararán en el siguiente parágrafo no tiene nombre, lo denominamos "*banalización del mundo*": "banalización", no "insinuación", porque lo que ahí tiene lugar no consiste en que nos abandonemos a lo extraño o más extraño, sino en que se nos suministren personas, cosas, acontecimientos y situaciones raras como si fueran algo familiar; o sea, consiste en una situación *banalizada*.[1]

Ilustraciones (tomamos al azar dos ejemplos de *extrañamiento*): mientras nuestro uso y nuestro hacer están separados (pues lo que usamos ya está siempre listo, mientras que la naturaleza de lo que producimos colaborando, por el contrario, nos resulta ininteligible o extraño a nuestra vida); mientras nuestro vecino, por cuya puerta pasamos a diario durante años, habitualmente no nos conoce y no desaparece la distancia entre él y nosotros; en cambio, los actores de cine, las *girls* extrañas, que nunca encontramos o encontraremos *in persona*, pero a quienes hemos visto innumerables veces y cuyos detalles físicos y anímicos conocemos mejor que los de nuestras colegas, se nos presentan como viejas conocidas, como *chums* [camaradas], hasta el punto de que automáticamente nos tuteamos con ellas y, cuando hablamos de ellas, utilizamos su nombre de pila, Rita o Myrna. Lo suministrado *se ha hecho inmediato* y nosotros igualmente respecto a eso: se ha eliminado el abismo. La importancia que se atribuye a esa eliminación la demuestra el cine en 3D, cuya invención e introducción surgió no sólo del interés en la mejora técnica o sólo por la lucha competidora (contra la televisión), sino del deseo de proporcionar a la ausencia de distancia entre lo suministrado y su receptor un grado máximo de credibilidad sensible y espacial. Si fuera técnicamente posible –¿y quién puede prever

---

do; su pretensión no es menos universal que la del *extrañamiento*: así como éste se acerca a todo lo familiar e íntimo para convertirlo en no familiar, frío, cosificado y público, la familiarización aparente se apodera de todo lo lejano y extraño para transformarlo en algo aparentemente doméstico.

[1] Antes de que pongamos ejemplos, subrayemos profilácticamente que, aunque la frontera entre ambos términos a veces pueda quedar desdibujada, lo que denominamos *banalización* no coincide por ejemplo con "popularización", pues la *banalización* trata su objeto radicalmente sin respeto y saca provecho del deterioro y perjuicio del consumidor, mientras que lo propio de la justa popularización, como de toda información justa, es transmitir no sólo el objeto de información, sino también respeto al mismo.

lo que aún se nos avecina con la velocidad de los actuales progresos artísticos?–, nos harían felices también con "efectos teletáctiles", mediante los cuales podríamos sentir asimismo táctilmente los golpes de gancho en nuestras mandíbulas. Sólo así se produciría una verdadera cercanía. Aunque ya hoy el cine en 3D promete: *You are with them, they are with you.*

Si ha de producirse esa relación de tú a tú, si yo he de tener algo con que tutearme, han de ser la imágenes las que empiecen con el tuteo. De hecho, no hay ninguna emisión en que falte esa cualidad del tuteo; no hay ningún ser suministrado en casa, que no lo emane. Si "conecto" al presidente, de inmediato se encuentra ahí sentado, a pesar de estar a miles de kilómetros, junto a mí en la chimenea, para conversar conmigo. (Dejemos al margen que el ameno trato de la emisión se propague a millones de ejemplares.) Cuando aparece la locutora en la pantalla de la televisión, me brinda, con una simpatía intencionadamente casual, las miradas más profundas, como si hubiera algo entre nosotros. (Dejemos al margen que pasa lo mismo con todos los hombres.) Cuando la familia radiofónica empieza a difundir sus preocupaciones, me convierte en su confidente, como si yo fuera el vecino, el médico familiar o el párroco. (Tampoco importa que convierta a todos en confidentes o que esté ahí *para* hacernos sus confidentes o que sea, sin más, *la* familia de vecinos.) Todos llegan como visitantes íntimos indiscretos: todos me abordan en una situación *pre-banalizada.* De entre los que entran en mi casa, no hay nadie que tenga aún una pizca de extrañeza, cosa que vale no sólo de las personas de la emisión, sino de todos en el mundo, del mundo como totalidad. El poder mágico de la *banalización* es tan irresistible, el ámbito de su capacidad de metamorfosis tan amplio que nada se le puede resistir: cosas, lugares, acontecimientos o situaciones, todo es transformado para conseguir llegar a nosotros con una sonrisa de complicidad, con un vulgar *tatwamasi* en los labios, hasta el punto de que, al final, incluso no tenemos menos intimidad con las estrellas del cielo que con las del firmamento cinematográfico y podemos hablar de la *good old Cassiopeia* lo mismo que de Myrna o Rita. Cosa que no hay que tomar a broma, pues si hoy, en la discusión pública y académica sobre los platillos volantes se acepta, precisamente hoy, no sólo como posible, sino como probable que los supuestos habitantes de otros planetas no tienen igualmente otra preocupación que los viajes espaciales interplanetarios y cosas parecidas, eso demuestra que se concibe a todos y todo como "nuestro"; o sea, un antropomorfismo, ante el que los antropomorfismos de las así llamadas culturas primitivas casi se avergüenzan. Para los pro-

veedores del universo *banalizado*, la fórmula de identidad de Plotino y Goethe "Ojalá el ojo no fuera adecuado a sol" es sustituida por la divisa comercial "No adecúas el sol a los ojos", pues quien deja de hacerlo no vende la naturaleza y, con ello, pierde una mercancía virtual. Ahora bien, de esa manera, nos convertimos sistemáticamente en *compadres del globo y el universo*, ciertamente sólo en compadres, pues claro no se puede hablar de que el contemporáneo, así condicionado, tenga el sentimiento de auténtica fraternidad, de panteísmo, de amor a los más alejados o, incluso, de "sentimiento de *lo uno*".

Lo que es válido de lo social o espacialmente más alejado, vale de lo temporalmente más lejano, del *pasado*: también eso entra en el compadreo. Y no quiero hablar de los films históricos, en los que eso es la regla. Por ejemplo, en un libro académico americano, escrito de manera muy expresiva, vi que se describía a Sócrates como *quite a guy*, o sea, con una categoría, que en apariencia acercaba a aquel gran hombre al lector, pues naturalmente éste también es *quite a guy*. De manera inconsciente, la categoría lo llena con la satisfacción de que Sócrates, de no haber vivido por casualidad en su tiempo, tampoco sería en definitiva esencialmente diferente de nosotros y en realidad no habría tenido que comunicar nada en esencia diferente, en todo caso no habría tenido que anunciar otras pretensiones de autoridad que nosotros. *Más de uno piensa sin fundamento alguno que, en caso de ir a parar a aquel tiempo* –que no hay que tomar del todo en serio–, no quedaría relegado en la retaguardia. Para quien así piensa, Sócrates es inferior a nosotros o, en cualquier caso, no más: aceptar eso le impediría tanto la fe en el progreso como la desconfianza respecto a los privilegios de cualquier tipo. Otros ven (como muestra su reacción ante films históricos y parecidos) las figuras de la historia casi como figuras cómicas, es decir, como *provincianos del tiempo*, como seres que no han crecido en la capital, en el ahora, y que, por eso, actúan como pueblerinos de la historia o como supersticiosos trogloditas. Les imputan como un defecto patético cualquier invento eléctrico, que aún no se había hecho en aquel tiempo. Finalmente, para no pocos contemporáneos las figuras de la historia les resultan incluso inconformistas, sospechosas "lechuzas", pues es evidente que necesitan rancho aparte, es decir, en vez de vivir en el hoy como cualquier hombre decente, prefieren instalarse en una caverna del pasado. Pero, no importa que sean *quite a guy* o provincianos: las categorías son categorías de proximidad y, en cuanto tales, variaciones de la *banalización*.

Pero volvamos al caso de "Sócrates, *the guy*": evidentemente está basado en el gran principio político de la Declaración de los Derechos Humanos: *All men are born equal*, que ahora, ampliado de manera romántica, se ha convertido en una *Equality of all citizens of the Commonwealth of times past and present*, o sea, en la igualdad proclamada de todos los conciudadanos de la historia. Está claro que tal amplificación romántica del principio de igualdad de derechos simula no sólo una falsa proximidad histórica, sino también una falsa valoración del común denominador de todos los hombres, pues lo esencial de Sócrates consiste en lo que nos falta a la gente de nuestra condición. El efecto del método, que supuestamente aproxima al objeto, va más allá de ocultar el objeto: es *extrañarlo* o suprimirlo. Sí, suprimirlo, pues el pasado, proyectado en un único ámbito del compadreo, ha quedado suprimido *en cuanto* historia. Cosa que tal vez sea incluso más plausible que nuestra tesis general de que el mundo, cuando todas sus diferentes regiones alejadas nos llegan como cercanas, ha sido llevado a su desaparición *en cuanto* mundo.

§ 8
Las fuentes de la banalización: el universo democrático. Banalización y carácter de mercancía. Banalización y ciencia.

¿Qué hay, pues, tras esta *banalización*?

Como todo fenómeno histórico de semejante amplitud también la *banalización* está sobredeterminada, es decir, debe asimismo su existencia a fuentes de diversa procedencia, que tuvieron que converger y unirse para convertirla en una realidad histórica.

Antes de que vayamos en busca de la raíz principal, queremos llamar la atención rápidamente sobre tres raíces colaterales. Una de éstas ya la apuntamos al hablar de Sócrates. La llamamos *democratización del universo* y con esta denominación nos referimos a esto:

I. Cuando todo y cada cosa, no importa si próxima o lejana, me resulta familiar; cuando todo y cada cosa puede exigir el mismo derecho a hacer oír su voz y a que yo la acepte como algo igualmente familiar; cuando a cada ventaja se le adscribe el odio del privilegio, se da por supuesto –es cierto que de manera inconsciente– un *totum* estructuralmente democrático, un universo, al

que se le aplican los principios (válidos moral y políticamente) de la igualdad de derechos y la tolerancia de todos. Considerada de manera histórica, semejante extensión de principios morales a lo cósmico no resulta nada extraordinario. El hombre ha recreado sin cesar la imagen del universo de acuerdo con la de su propia sociedad. Extraordinariamente contraria fue la división, dominante de los últimos siglos en Europa, de la imagen del mundo en una práctica y otra teórica, por completo ajena a aquélla. No es, pues, sorprendente encontrar en los Estados Unidos, con su potente tradición democrática, una tendencia a extender esos principios suyos. Allí se ha dado incluso una filosofía académica que, llevada a sus extremos, a través de su *pluralismo* –que corre paralelo a la democracia–, habría significado una negación real de los principios monistas o dualistas de la filosofía clásica: la filosofía de William James.

II. Es evidente que la *banalización* es un *fenómeno de neutralización*, puesto que todo lo pone en la misma proximidad o apariencia de proximidad; por tanto, también es evidente que quien busque las raíces de aquélla tenga que pasar revista a las fuerzas neutralizadoras fundamentales del mundo. Asimismo la democracia (es decir, su absurda extensión a horizontes no políticos) es una fuerza neutralizadora.

El neutralizador fundamental de hoy no es, ciertamente, de naturaleza política, sino económica: es el carácter de mercancía de todos los fenómenos. ¿Es también éste una raíz de la *banalización*?

Imposible, es la primera reacción. Imposible, porque, como se sabe, el carácter de mercancía *extraña* y la *banalización*, que da familiaridad, parecen estar en las antípodas de la alienación.

Sin embargo, la cosa no es tan fácil. Tan cierto es que todo lo transformado en mercancía se aliena, como que, al mismo tiempo, toda mercancía, en cuanto pretende ser comprada y convertirse en una parte de nuestra vida, también tiene que *banalizarse*. Más exactamente:

Toda mercancía tiende a ser de tal manera que, en su uso manual –adaptado a una necesidad, un estilo y un estándar de vida– se acomode al gusto y a la vista. Su grado de calidad se define mediante el grado de esa adecuación; dicho negativamente: depende de la poca resistencia que provoque para ser utilizada y del poco residuo extraño en bruto que deje su disfrute. Así pues, como la emisión es una mercancía, también tiene que ser servida en una situación acomodada a la vista y al oído, asimilable, preparada para disfrutar, no extra-

ña, deshuesada; o sea, de manera que se dirija a nosotros como nuestro *simile*, cortada a nuestra medida, como algo *de nuestra condición.*

Vista así, la *banalización* parece perder propiamente su odio y no referirse a otra cosa que al hecho fundamental de que, en cuanto *homines fabri*, "de algo hacemos algo", adaptamos el mundo a nuestra medida, o sea, se reduce a "cultura" en el sentido más amplio. Que todo hacer es una forma de "*banalización*" es, en cierto sentido, innegable; sólo que esta utilización amplia de la expresión, a la que unimos algo despectivo, resultaría completamente fuera de lugar, puesto que al final no podemos atribuirle al hacer lo que éste es como su defecto capital; por ejemplo, no al carpintero, que nos suministre lo que no es madera como madera, sino mesas hechas de madera, que son incomparablemente más adecuadas para nosotros. A decir verdad, ahí no hay nada de engaño. *Engañosa es la adaptación sólo porque ofrece un producto como si fuera eso de que está hecho.* Y éste es el caso del mundo *banalizado*, pues éste es un producto que, por su carácter de mercancía y venalidad, se ofrece a medida del comprador y de forma que le resulte cómodo; o sea, puesto que el mundo es lo incómodo, simula justo esas propiedades que le faltan completamente al mundo; y, a pesar de todo, ese producto tiene el atrevimiento o la ingenuidad de afirmar que es el mundo.

III. Como última raíz de la *banalización*, para la que todo es igualmente cercano, apuntamos por fin la *actitud del científico*, cuyo orgullo legítimo consiste en convertir lo más lejano en lo más cercano de su investigación e, investigando, *extrañar* lo más cercano de su vida: dedicarse *cum studio* a lo que a él, como individuo, no le importa nada y neutralizar *sine ira* lo que le toca de más cerca; en pocas palabras: neutralizar la diferencia entre lo cercano y lo lejano. Sin duda, el científico puede conseguir y perseverar en esta actitud que todo lo neutraliza, su "objetividad", sólo mediante una deslumbrante artificiosidad moral, mediante una violencia contra sí mismo, mediante una renuncia ascética de la natural perspectiva mundial. Creer que uno pueda separar esa neutralidad de esa raíz moral suya y otorgarla a cualquiera, por tanto también a quien lleva una existencia no ascética, no dedicada al conocimiento y rotundamente contraria a dicha neutralidad, es una equivocación no sólo de la ciencia, sino también de las tareas morales de la popularización. Pero este equívoco es el principio de la praxis; en cierto sentido, hoy, todo lector, radioyente, consumidor televisivo, espectador de cine culto se transforma en un *double* vulgar del científico: también de él se espera que todo le resulte de igual modo cercano y

lejano, cosa que la mayoría de veces no significa ciertamente que deba conceder a todo fenómeno el mismo derecho a ser reconocido, sino el mismo derecho a ser disfrutado. Sin embargo, como hoy *knowing* se presenta como *pleasure* y *learning* como *fun*, las fronteras han desaparecido.

§ 9
La banalización es una forma de camuflaje del extrañamiento mismo. [1]

Con estas indicaciones aún no hemos presentado la raíz principal de la *banalización*; ni mostrado plausiblemente la razón del hecho particular de que el proceso, demostrable de diversas maneras, no tenga un nombre propio. Es realmente muy extraño que este fenómeno, a pesar de no ser menos potente, ni menos sintomático de nuestro tiempo, ni menos funesto que el *extrañamiento*, que evidentemente es su antagonista, haya podido permanecer tan oculto, mientras el mismo extrañamiento (es cierto que mediante la *banalización* del vocablo, es decir, haciéndolo inocuo) no quedó ignorado.

Sin embargo, ¿la *banalización* es realmente la antagonista del *extrañamiento*?

En absoluto. Y así llegamos a su raíz principal, a la raíz que, al mismo tiempo, permite comprender también que no tuviera un nombre hasta hoy. Por paradójico que pueda sonar, *la raíz principal de la banalización es el extrañamiento mismo.*

Quien banalmente da credibilidad a la *banalización*; quien ve en ella la fuerza antagónica del *extrañamiento*, cae víctima del engaño, que se pretende con ella. La simple reflexión sobre si la *banalización* sirve o perjudica al *extrañamiento* hace superflua la idea que ve en la *banalización* la antagonista del *extrañamiento*, pues la respuesta a la pregunta es inequívoca: es útil al *extrañamiento*. De hecho, su función principal consiste en enmascarar las causas y síntomas del *extrañamiento*, su total miseria; despojar al hombre, al que se le ha *extrañado* de su mundo y al que se le ha *extrañado* su mundo, de la capacidad de re-

---

[1] Añadamos a lo dicho sobre *Verfremdung*, que en otro libro de Günther Anders, *Hombre sin mundo* (Pre-Textos, 2007), hemos traducido este término por *reutilización*, pues allí se refería más al *extrañamiento* como método (como hizo Brecht, por ejemplo, con el "caso Galileo") en cuanto se *reutiliza* algo o a alguien en otro ámbito, que no es el suyo propio en origen, por tanto que le es extraño: lo destierra. (*N. del T.*)

conocer ese hecho; en resumen: *en encasquetarle al extrañamiento un manto* [que hace invisible], *en negar la realidad del extrañamiento a fin de dejarle así vía libre para su acción desenfrenada*; lo que lleva a cabo, llenando sin descanso el mundo de imágenes de aparente familiaridad, ofreciendo el mundo mismo, incluidas sus regiones más lejanas espacial y temporalmente, como un enorme hogar único, como un *universo de confort*. En esa función consiste la razón de existencia de la *banalización*. Detrás de ésta, como cliente que ordena, está el *extrañamiento* mismo. Ver en las dos fuerzas a dos hermanas separadas o incluso hostiles sería absurdo, tan ingenuo como no-dialéctico. Más bien ambas colaboran como un par de manos que cooperan armónicamente: *en la herida de la alienación, que ha causado una mano, derrama la otra el bálsamo de la familiaridad*. Aun cuando no sea la misma mano, pues, a la postre, se pueden considerar los dos procesos como uno solo y la *banalización* como una acción de camuflaje del *extrañamiento*, que se pone delante, disfrazado cándidamente como su antagonista, para en apariencia testificar contra sí mismo, para asegurar un equilibrio de fuerzas y señalar su monarquía como falsedad... de la misma manera como lo hizo Metternich, cuando fundó un diario de oposición de carácter liberal aparentemente contra su propia política.

En un cuento molúsico hay un hada malvada que cura a un ciego; pero no quitándole la catarata, sino cegándolo con una ceguera añadida: lo hace ciego también respecto al hecho de su ceguera, hace que olvide cómo se veía realmente lo real; lo consigue remitiéndolo de manera ininterrumpida a sueños. A esta hada se parece el *extrañamiento* disfrazado de *banalización*: también ésta persigue mecer al hombre, despojado de su mundo, mediante imágenes con la ilusión de que tiene incluso un universo, que es familiar, suyo, igual a él en cada una de sus partes; y lo que consigue es hacerle olvidar cómo se ven la existencia no *extrañada* y el mundo no *extrañado*. La situación en que nos encontramos es ciertamente aún algo más embrujada que la del ciego del cuento, pues en nuestro caso el hada, que nos tapa la luz contra nuestra propia ceguera, no es otra que la que nos había deslumbrado.

Sin duda no es sorprendente que el extrañamiento lleve a cabo en secreto esta operación del autoengaño, que no se evoque ni una sola vez con un nombre propio. ¿Qué interés deberían tener los poderes, que extrañan nuestro mundo, en dirigir nuestras miradas hacia ellos? ¿Y aunque sólo fuera introduciendo un término, en llamar nuestra atención sobre que necesitan tapar su *extraña-*

miento suministrándonos imágenes sucedáneas y sobre que haciéndolo así tienen éxito? Lo sorprendente es que consiga en verdad mantener en esa clandestinidad un fenómeno cotidiano tan ampliamente extendido y público como la *banalización* sólo con dejarlo sin nombre. En cualquier caso es innegable que eso es así. Por eso proporcionan sus imágenes, pero callan la naturaleza de su suministro. Y lo pueden hacer sin preocuparse en la medida en que nosotros, los suministrados, nos dejamos engañar realmente y, engañados, nos sentimos por completo sanos. Es como si, heridos por el *extrañamiento*, nos hubiéramos hecho incapaces de advertir que nos encontramos bajo la droga de la *banalización*; y demasiado adormecidos por la droga para sentir aún que estamos heridos; por tanto, es como si las dos circunstancias se superaran mutuamente.

Pero incluso suponiendo que la *banalización* no surgiera mediante la operación de camuflaje y engaño del *extrañamiento*, sigue siendo innegable que ella misma *extraña*. Sí, también ella. Pues tanto si, como suele hacer el *extrañamiento*, *se aleja lo cercano* o, como la *banalización*, *se convierte en íntimo lo lejano*, el efecto de *neutralización* es en ambos casos el mismo: mediante esa neutralización *se deforma el mundo y la posición del hombre en él*, puesto que forma parte de la estructura del "ser-en-el-mundo" escalonarse en círculos concéntricos de cercanía y lejanía en torno al hombre y aquél, para el que todo es igualmente cercano y lejano y todo le interesa de la misma manera, es o un dios indiferente o un hombre completamente desnaturalizado. Ahora bien, aquí no hablamos de dioses estoicos.

De hecho, no hay nada que nos aliene más respecto a nosotros mismos y al mundo de una manera tan funesta como el hecho de que pasemos nuestra existencia casi ininterrumpidamente acompañados de esos falsos familiares, de esos esclavos fantasmales, que en nuestro dormitorio –una vez que la alternativa dormir y despertar ha cedido su sitio a la de dormir y escuchar la radio– encargamos con un acto aún soñoliento que se nos sirva como audiencia matutina el primer fragmento de mundo, para que nos interpelen, nos miren, nos canten, nos animen, nos consuelen, nos den vigor o nos suavicen y así empecemos la jornada, que no es nuestro; y tampoco hay nada que haga más inapelable la autoalienanción como proseguir la jornada bajo la égida de esos seudoamigos, pues incluso si se pudiera alcanzar una compañía real, preferimos seguir viviendo en compañía de nuestros *portable chums*, dado que no los consideramos como recambios de hombres reales, sino como nuestros verdaderos amigos.

Una vez, en un autobús saludé a la señora, que tenía enfrente y que estaba pendiente de una voz masculina, evidentemente muy apreciada para ella, que resonaba vigorosa desde su diminuto aparato; ella se sobresaltó, como si el fantasma fuera *yo* y no el señor de la cajita, como si yo fuera el culpable de haber quebrantado la paz de su hogar entrometiéndome en su realidad, en la realidad de su vida amorosa. Estoy convencido de que hoy hay un sinfín de personas que, si se les confiscara su radio, se sentirían más cruelmente castigadas que los presos, a quienes se les confisca su libertad, pero se les deja con sus aparatos: éstos pueden seguir gozando de su vida en una afortunada extroversión, pues su mundo y sus amigos están a su disposición en audiencia –a decir verdad, ¿qué ha cambiado?–; en cambio, el pobre, al que se le ha privado de su aparato, se sentiría de inmediato preso de un miedo pánico a estar sordo en la nada y asfixiarse ante la soledad y la ausencia de mundo. Recuerdo cómo, en mi época de Nueva York, un portorriqueño de dieciocho años acudió a casa de la señora que nos había alquilado una habitación y cuya radio había enmudecido de repente como si fuera el fin del mundo: aquel chico había venido para escuchar en esa radio la querida voz de uno de sus amigos fantasmas de Los Angeles, que no quería perderse de ninguna manera; cuando con un solo golpe en el botón captó la voz –no sólo sabía su longitud de onda, sino naturalmente también su dirección–, empezó a gemir ligeramente, aliviado, y rompió a llorar, feliz por haber encontrado de nuevo un suelo bajo sus pies. Naturalmente sin una mirada a la dueña de la casa o a mí. Al lado de ese cómplice reencontrado y jamás visto, nosotros éramos irreales.

§ 10
Sobre si el extrañamiento está aún en proceso.

Es posible que algo no cuadre en la tesis de que nuestra necesidad de "insinuantes amigos suministrados" y del "*mundo banalizado*" también nos *extrañe* a nosotros, los hombres de hoy. Y no porque vaya demasiado lejos, sino porque se queda demasiado corta, pues un optimismo hoy ya injustificado habla a partir de la suposición de que, siendo seres alimentados en exclusiva de sucedáneos, modelos y fantasmas, aún seríamos "yoes" con una mismidad, por tanto aún podríamos vernos apartados de ser "nosotros mismos" o de recuperarnos a "nosotros mismos". ¿No ha pasado ya el momento en que la "alienación" aún es posible como acción y proceso, al menos en algunos países? ¿No

nos encontramos ya en la situación en que no somos "nosotros mismos", sino sólo la cantidad de sucedáneos que se nos ha embutido a diario a cucharadas? ¿Se puede expoliar al expoliado, despojar al despojado, hacer que el hombre-masa se aliene respecto de sí mismo? *¿Está la alienación aún en proceso? ¿O no es, más bien, un* fait accompli?

Hace tiempo que hemos ridiculizado como falsificaciones del hombre las "psicologías sin alma", en que se ridiculizaba categorías como "yo" o "mismidad" por ser irrisibles rudimentos metafísicos. Pero ¿teníamos razón al hacerlo así? ¿No era nuestra burla un puro sentimentalismo? ¿Eran esos psicólogos los que habían falsificado a los hombres? ¿No estaban esos psicólogos del hombre falsificado, en cuanto robot, legitimados a ejercer *robotología* en vez de psicología? ¿Y legitimados en sus falsedades, porque el hombre, al que trataban, era precisamente el hombre en su falsedad?

II

EL FANTASMA

El mundo nos es suministrado en casa. Los acontecimientos nos son servidos con profusión.

Pero *¿como* qué nos son servidos? *¿Como* acontecimientos? ¿O sólo como sus copias? ¿O sólo como noticias sobre los acontecimientos?

Para poder responder a estas preguntas, que guían los siguientes parágrafos, vamos a traducirlas a otro lenguaje; y preguntamos: ¿cómo están *en casa* del receptor los acontecimientos emitidos? ¿Cómo está el receptor *en* ellos? ¿Están realmente presentes? ¿Sólo en apariencia presentes? ¿Ausentes? ¿De qué manera presentes o ausentes?

§ 11
La relación hombre-mundo resulta unilateral; el mundo, ni presente ni ausente, se convierte en fantasma.

Por una parte, parecen realmente "presentes": cuando escuchamos la emisión radiofónica de una escena bélica o una discusión parlamentaria, escuchamos no sólo informaciones *sobre* las explosiones o *sobre* los oradores, sino a

estos mismos. ¿No significa esto que los acontecimientos, con los que antes ni podíamos ni nos estaba permitido (ni debíamos) influir, se hallan ahora realmente en nuestra casa y nosotros en ellos?

Ciertamente, no, pues ¿es un presente vivo *el hecho* de que tengamos libre acceso a las voces del mundo, que éste tenga derecho a estar en nuestra casa, mientras nosotros en cambio estemos sin derecho alguno y no tengamos voz en los acontecimientos suministrados; que no podamos responder a nadie, aunque nos hable, o parezca interpelarnos, ni podamos intervenir en ningún acontecimiento, cuyo ruido ruge en torno a nosotros? ¿No es propio del verdadero presente que la relación hombre-mundo *sea recíproca*? ¿Esta relación no está amputada aquí? ¿No se ha convertido en *unilateral*, hasta el punto de que *el mundo es perceptible para el oyente, pero no viceversa*? ¿No está radicalmente condenado el oyente a *don't talk back*? ¿Esta mudez no significa impotencia? ¿No es la omnipresencia, con que se nos obsequia, el presente del esclavo? ¿Y no está ausente el esclavo, en la medida en que es tratado como no-ser, como aire y no puede tener nada que decir?

Evidentemente, también está ausente. Y sin embargo, asimismo sería posible interpretar la unilateralidad al contrario, o sea, como garantía de la libertad y la presencia, pues ¿no es libertad que, por razón de la unilateralidad, podamos participar *a* distancia en cualquier acontecimiento, es decir, sin peligro e invulnerables; con el privilegio de utilizarlo como disfrute y entretenimiento? ¿Y no está verdaderamente presente *quien* no puede ser derrotado, o sea, relegado a la ausencia, por ninguno de los sucesos, de los que es testigo?

También esto suena a su vez plausible. Y sería del todo comprensible que alguien interrumpiera estas preguntas, este ir y venir sobre si lo emitido está presente o ausente, explicando que eso no tiene sentido. "Lo que la radio o la televisión nos suministran", oigo decir, "son *imágenes*. ¡Representaciones, no presencia! Que las imágenes no permitan ninguna injerencia y nos traten como aire es algo obvio y un hecho conocido desde hace tiempo con el título de 'apariencia estética'".

Sin embargo, por más convincente que suene, su argumento es falso. Primero –y esto es una constatación fundamentalmente fenomenológica– porque no hay "imágenes acústicas": el gramófono no nos presenta ninguna imagen de la sinfonía, sino ésta misma. Si nos llega una reunión de masas a través de la radio, lo que creemos escuchar no es ninguna "imagen" de la multitud gritando, sino su ruido, por más que la misma multitud no nos alcance física-

mente. Por lo demás, en cuanto oyentes, –a menos que se trate de la transmisión de una obra de arte (un drama), incluido su carácter aparente– nos encontramos en una actitud que es cualquier cosa menos estética: quien escucha un partido de fútbol lo hace como un seguidor exaltado, cree que tiene lugar en verdad y no sabe nada del "como si" del arte.

No, el que nos contradijo no tiene razón. Lo que percibimos no son meras imágenes. Pero de la misma manera tampoco estamos realmente presentes en lo real. De hecho, la pregunta: "¿Estamos presentes o ausentes?" carece de sentido. Pero no porque la respuesta "imagen" (y, con ella, "ausente") se entienda por sí misma, sino porque lo propio de la situación lograda mediante la transmisión consiste en su *ambigüedad ontológica*; porque los acontecimientos emitidos son, al mismo tiempo, presentes *y* ausentes, reales *y* aparentes, ahí *y* no ahí; en suma: porque son *fantasmas*.

§ 12
Imagen y reproducción en la televisión están sincronizadas. La sincronía es la forma de atrofia del presente.

"Pero", proseguirá el que nos contradijo, "lo que es válido para las emisiones radiofónicas, no lo es sin más para la televisión. No se puede negar que ésta nos suministra imágenes."

Difícilmente. Sin embargo, tampoco son "imágenes" en el sentido habitual. Lo propio de la esencia de las imágenes en la historia de la representación humana era que entre ésta y el objeto reproducido por ella había, por más que no expresada, una diferencia temporal, un *desnivel temporal.* Ese desnivel se expresa en alemán mediante un "conforme a":[1] o se dibuja una imagen *conforme a* un modelo; o se produce algo real *conforme a* un modelo. Por tanto, o la imagen seguía a su tema como copia o monumento conmemorativo, para recordar su pasado, o sea, para rescatarlo y conservar su presente; o precedía a su objeto como aparato mágico de evocación o como idea, *blue print, prototipo*, para desaparecer luego, una vez sobrepasada por el acontecimiento u objeto ya realizado; o finalmente –e incluso este modo de neutralización sigue representando una relación con el tiempo– era un medio para trasladarnos o ima-

[1] "Conforme a" corresponde a la preposición alemana *nach*, que aparece en el término alemán *Nachbild*, que traducimos por "copia", que sigue al "modelo" [*Vor-bild*]. (*N. del T.*)

ginar que nos trasladamos a una dimensión fuera del presente, más allá del tiempo. Resultaría difícil indicar imágenes en que no se dé efectivamente ninguna de esas relaciones temporales del hombre con el mundo; y es dudoso que se puedan llamar "imágenes" las formas en que falta ese desnivel. Pues bien, ese tipo de formas son las imágenes que transmite la televisión:

En efecto, en éstas *ya no se puede hablar de una relación temporal con lo reproducido*, a pesar de que transcurran fílmicamente *en* el tiempo. En ellas, lo que hemos llamado "desnivel temporal" ha quedado reducido a nada; se presentan *simultáneas* y *sincronizadas* con los acontecimientos reproducidos por ellas: al igual que el telescopio, muestran *algo presente*. ¿Y no significa eso "presencia"? ¿Las formas que muestran algo presente son imágenes?[1]

Este problema no ha pasado inadvertido, pero su denominación fue insuficiente. Se recurrió a lo que había más a mano, a la expresión ya existente "instantánea" y con eso se creyó poder despachar el fenómeno. Sin embargo, la expresión encubre el problema. Instantáneas, en efecto, son las imágenes en el sentido más legítimo, pues pretenden captar el momento efímero; de acuerdo con su función, como imágenes son más próximas a monumentos conmemorativos, incluso a momias, que a fantasmas televisivos. Pero en estos fantasmas ya no se trata de esa conservación de la memoria, pues no sólo se presentan, sino que también desaparecen al mismo tiempo que los acontecimientos que reproducen; por tanto, aunque alguna vez quedaran fijados, su vida sería tan corta como la de éstos. Si son instantáneas, a lo sumo son imágenes del momento *para* el momento, por tanto similares a las imágenes del espejo, pues son simultáneas y sincrónicas y perecederas como la mirada reflejada en el espejo y, por tanto, puro *presente* desde cualquier punto de vista.

Ahora bien, ¿no estamos simplemente jugando con el término "presente"? ¿No utilizamos el hecho de que el término oscile entre dos significados para sugerir problemas imaginarios? Pues, sin duda, lo usamos en dos sentidos: por una parte, para describir un *presente concreto*; o sea la situación en que se encuentra fácticamente el hombre con el hombre o el hombre con el mundo y

[1] En una intervención en la televisión tuve la dudosa suerte de ver y escuchar a un actor que rodaba un *sketch* en una habitación contigua y, al mismo tiempo, sus siete proyecciones de televisión. Lo interesante era: 1. que, a la vista, el actor se dividía en siete hermanos idénticos, pero sólo tenía una única voz, que resonaba en ambas habitaciones; 2. que las imágenes resultaban más naturales que el original, pues éste, para darles naturalidad a las reproducciones, había tenido que "arreglarse"; y 3. (y esto, más que interesante, era espantoso) que las siete encarnaciones del actor ya no espantaban: con esa normalidad esperamos los productos seriados.

crecen a la vez (=*concrescunt*) interactuando, encontrándose y confrontándose. Y por otra, para mostrar la mera *simultaneidad formal*; o sea, el hecho de que el hombre y cualquier acontecimiento, estando en la punta de la aguja del mismo *nunc*, comparten idéntico momento mundial. Pero no es casual que ese doble sentido sea propio del término –y no sólo en alemán–; ese doble sentido, se funda, más bien, en que no se puede trazar realmente la frontera, en que un acontecimiento o una parte del mundo nos interesa tan poco que resulte "presente" únicamente en el sentido de la simultaneidad. Lo presente va más allá de lo que es sólo simultáneo; ése es el caso límite; eso es lo que menos me interesa, por tanto lo más alejado; pero, por otra parte, como aún no se ha retraído al no-dato, demuestra que aún me interesa.[1]

Pero incluso si se pudiera trazar una frontera entre los dos significados, no somos nosotros quienes jugamos con esa duplicidad, sino más bien la televisión. En efecto, ese juego es precisamente el principio de la emisión, pues su potencialidad consiste en *presentar sólo o casi sólo lo simultáneo de manera que funcione como verdadero presente*, en otorgar a lo que es presente sólo formalmente la apariencia de presente concreto, en diluir por completo la línea fronteriza, de por sí ya borrosa, entre los dos "presentes" y, con ello, entre lo relevante y lo irrelevante. Toda emisión de imágenes proclama –y con razón–: "Ahora soy yo; y no sólo yo, la emisión, sino yo, el acontecimiento emitido". Y mediante este "ahora soy yo", mediante esa actualidad, se convierte en un fenómeno que va más allá de todo lo que es puramente imagen; y como asimismo no es algo realmente presente, se convierte en una cosa intermedia entre ser y apariencia, que al hablar de la emisión radiofónica denominamos "fantasma".

Al respecto, no sólo no habría nada que objetar contra la difuminación de las fronteras entre los dos presentes, sino que habría que darle la bienvenida, si se llevara a cabo correctamente, pues hoy hay demasiadas cosas que descartamos de manera injusta por ser "sólo simultáneas", o sea, como *adiaphoron*, a pesar de que nos afectan y pueden interesarnos, son *nostra res* y el presente más concreto y amenazador. El peligro del provincianismo no es menor que el de la falsa globalización. Serían absolutamente necesarias técnicas para la ampliación de nuestro horizonte moral de presente, que nos permitan ver más allá de nuestro ámbito sensorial. Esa ampliación no la proporciona, sin embargo,

---

[1] Acontecimientos de relevancia subconsciente, por más que se den en nuestro propio cuerpo, no son "presentes", sino sólo simultáneos; y no porque no se den conscientemente, sino más bien porque no se "dan" [no son "datos"], porque son irrelevantes.

la televisión; ésta más bien diluye nuestro horizonte hasta el punto de que ya no conocemos el verdadero presente; e incluso no dedicamos al suceso, que realmente debería interesarnos, ni siquiera ese aparente interés, que hemos aprendido a dedicar a los presentes aparentes suministrados en casa.

No es necesario añadir que el número de fantasmas del presente es ilimitado. Y dado que el principio, que reduce al consumidor y al acontecimiento a un común denominador, es abstracto y puntual, o sea, consiste en el mero ahora común, también es universal. No hay acontecimientos que caigan fuera del ahora global; por tanto, tampoco nada que no pueda transformarse en algo supuestamente presente. Sin embargo, *cuanto más presente se hace, menos presente se ha hecho.* De los fans de la radio y la televisión que he encontrado no conocí a uno solo que, por medio de su porción diaria de simultaneidades, hubiera sido educado para ser amigo del mundo o sólo para ser *contemporáneo de su época.* Al contrario; encontré a muchos a quienes esa alimentación diaria había dejado sin mundo, sin referencias y dispersos, es decir, los había convertido en meros *contemporáneos del ahora.*[1]

§ 13
Digresión: interpolación sobre una pasión extinguida. El disperso vive sólo en el ahora. Los aparatos producen esquizofrenia artificial. El individuum *se convierte en* divisum.

Hace varias décadas hubo una serie de poetas (por ejemplo, Apollinaire o el joven Werfel),[2] que, variando una antigua fórmula, siempre estaban "en varias bodas al mismo tiempo" o, formulado de manera más seria, estaban dispersos y eran "prófugos" en todas partes, en el sentido metafísico de *ubique simul.* Empezando a menudo con la palabrita "ahora", en sus poemas detallaban cuanto ocurría en el mismo momento en París, en Praga, en Ciudad del

[1] El autor introduce aquí los términos *Welt-freund* (equivalente del *Menschen-freund*, filántropo y que hemos traducido "por amigo del mundo"), *Zeitgenosse* (contemporáneo de la época) y *Jetztgenosse* (contemporáneo del ahora). (*N. del T.*)

[2] Franz Werfel (Praga, 1890-Beverly Hills, 1945). Escritor checo en lengua alemana; judío, que se exilió a Francia y los Estados Unidos. Escribía poesía lírica de carácter expresionista, pero se decantó hacia un realismo histórico y político. (*N. del T.*)

Cabo, en Shangai o en cualquier parte. Es indiscutible que lo que empujaba a estos poetas a componer sus particulares catálogos hímnicos de fragmentos del mundo era una verdadera excitación metafísica: tal vez confundían *non percipi* y *non esse*; es decir, consideraban como no existente, como perdido todo aquello de lo que, existiendo, no daban noticia; en cualquier caso, estaban sumamente afligidos porque, condenados a detenerse siempre en un único *aquí* contingente, tenían que dejar escapar todo lo existente. Albergaban la esperanza de poder hacer presentes los *allá* dispersos y, por tanto, ausentes mediante una especie de conjuro: trataban desesperadamente de *reunirlos* y ahormarlos *en el foco de un ahora momentáneo omnipresente*, en el que se encontraran y participaran todos esos lugares y sus acontecimientos. Se podría hablar de un ensayo de magia metafísica, pues a lo que aspiraban era a anular la discrecionalidad, insoportable para ellos, de los acontecimientos separados entre sí (por tanto, ausentes), en que consiste el mundo, mediante el conjuro de la cualidad de omnipresencia del *ahora*; es decir, aspiraban a *instaurar el momento como hechizo contra el espacio como* "principium individuationis". Por errónea que pueda haber sido su pasión, ciertamente aún era una última variación de la pasión eleática: el afán de *desacreditar metafísicamente la multiplicidad*. Que vieran en lo más irreal, en el *ahora* puntual, lo "propiamente existente", en que debía manifestarse revocado lo múltiple como ilusión, era casi trágico; justo un testimonio de que ya no disponían de principios en verdad metafísicos, ni siquiera de los panteístas más módicos, así como tampoco del recurso tardío del "sistema", que convierte el "todo en lo verdadero". Ciertamente también ellos eran, pues, ya los últimos. Sin embargo, ¡qué vitales eran, comparados con los actuales *fans del ahora*! Sería difícil descubrir en éstos el más mínimo destello de aquella pasión por el *ahora*.

Naturalmente, no es casual que estos poetas surgieran en el momento histórico en que la técnica de dispersión (mediante revistas ilustradas y cosas parecidas) empezó a adquirir proporciones masivas. Sólo que los poetas trataban con desesperación de ahormar lo disperso, mientras la finalidad de la técnica de dispersión y de los aparatos de entretenimiento consistía, por el contrario, en producir la dispersión o en favorecerla. Lo que la "dispersión" (entendida de forma habitual demasiado "dispersamente", es decir, sólo como metáfora) pretendía era despojar a los hombres de su individuación o, más exactamente, quitarles la conciencia de esta pérdida despojándolos de su *principium individuationis*, su posición espacial; o sea, trasladándolos a un lugar, en que, *ubique*

simul, siempre se encontraran también en otro lugar, ya no ocuparan ningún punto determinado y nunca estuvieran consigo mismos, nunca en un asunto; en resumen: *en ninguna parte*. Se objetará que las víctimas de esta técnica de dispersión no son tales, pues la industria, con su oferta de dispersión, simplemente se ha ajustado a una demanda, cosa que no es del todo falsa, pero tampoco cierta del todo, pues la demanda también ha sido producida.

De hombres que a través de su trabajo diario se ven encajados en el espacio limitado de una ocupación muy especializada y que les interesa bien poco y, por otra parte, expuestos al aburrimiento, no se puede esperar que en el momento en que abandonan la presión y el aburrimiento, o sea, después del trabajo, puedan o quieran recuperar su *proportio humana*, se reencuentren consigo mismos (si es que aún se da esa mismidad) o incluso que aún puedan *quererlo*. Más bien, como el final de la compresión se parece a una explosión y los liberados de su trabajo tan de repente ya no conocen otra cosa que la alienación, en la medida en que no estén simplemente agotados, caen en mil cosas extrañas, no importa lo que sean; por cuanto tras la calma del aburrimiento es apropiado volver a poner en marcha el tiempo e imprimir otro ritmo a escenas que cambian con rapidez.

No hay nada que satisfaga tan plenamente esta comprensible hambre de omnipresencia y rapidez de cambio como las emisiones de radio y televisión, pues se ajustan al ansia y, a la vez, al agotamiento: tensión y distensión, ritmo e inactividad, tutela y ocio, lo sirven todo junto; incluso nos ahorran caer en esa dispersión, pues ésta se echa en nuestros brazos; en suma: no es posible oponerse a una tentación tan diversa. No es sorprendente, pues, que el anatema de estar al mismo tiempo en dos o en cien bodas, que hicieron sufrir a aquellos poetas, se haya convertido ahora en la situación normal de ocio (en apariencia) más ingenua; es decir, en la situación de todos los que, sentados aquí, viajan por allá y se han habituado ahora a estar al mismo tiempo en todas partes, o sea, en ninguna parte, hasta el punto de que propiamente ya no habitan en ninguna parte, al menos en ningún lugar, menos aún en un hogar, sino a lo sumo en su inhabitable lugar temporal, que cambia a cada momento: en el *ahora*.

Ahora bien, con esto aún no se ha descrito por completo el "carácter disperso" del contemporáneo, pues su clímax se encuentra en una situación, que no se puede denominar más que como *esquizofrenia producida artificialmente*; y esta "esquizofrenia" no es sólo un efecto colateral de los aparatos de dis-

persión, sino algo expresamente intencionado y, además, reclamado por los clientes, claro que no con este nombre.

¿Qué entendemos aquí por "esquizofrenia"?

Esa situación del yo en que éste se divide en dos o más seres parciales, al menos en dos o más funciones parciales; en seres o funciones, que no sólo no están coordinados, sino que tampoco son coordinables; y no sólo eso, sino que el yo tampoco atribuye ninguna importancia a su coordinación; más aún, el yo la rechaza de manera enérgica.

Descartes, en su segunda meditación, había descrito como imposible *à concevoir la moitié d'aucune âme*. Hoy, el alma dividida es un fenómeno cotidiano. De hecho, no hay otro rasgo tan característico del contemporáneo, al menos del ocioso, como su *inclinación a dedicarse al mismo tiempo a dos o más actividades dispares.*

Por ejemplo, el hombre en el solario, que tuesta su espalda, mientras sus ojos nadan por una revista ilustrada, sus oídos están atentos a una competición deportiva y sus mandíbulas mascan un chicle: esta figura del *jugador pasivo simultáneo* y del *hiperactivo que no hace nada* es un fenómeno cotidiano internacional.

El hecho de que esa figura resulte habitual y se acepte como normal no la hace menos interesante; al contrario, exige una explicación completa.

Si se le preguntara a este hombre del solario en qué consiste su ocupación "propia", en qué se entretiene "propiamente" su alma, por supueseto no podría responder; y no porque la pregunta por algo "propio" se base en un falso presupuesto, a saber, en que *él* sea el sujeto de la ocupación y del entretenimiento. Si en este caso aún se puede hablar de "sujeto" o "sujetos", éstos consisten solamente en sus órganos: en sus ojos, que se entretienen en sus imágenes; en sus oídos, que se entretienen en su competición deportiva; en sus mandíbulas, que lo hacen con su chicle; en resumen: su identidad está tan radicalmente desorganizada, que la búsqueda del "él mismo" sería la búsqueda de algo no existente. *Disperso*, pues, está *no sólo* (como antes) *por una multitud de sitios del mundo, sino en una pluralidad de funciones particulares.*[1]

La pregunta sobre qué es lo que empuja al hombre a esa laboriosidad desorganizada y qué hace tan autónomas (o en apariencia autónomas) sus fun-

[1] Si está justificado ver en el tumor una enfermedad *sui generis*, a saber: la situación en que la fuerza central del organismo ya no está en condiciones de mantener bajo su dominio todas la células, de manera que éstas empiezan a multiplicarse autónomamente, entonces la independización de las funciones particulares que aquí tratamos es el *analogon* psíquico del tumor.

ciones particulares, ya está contestada en realidad. Pero repitamos: es el *horror vacui*; miedo a la autonomía y la libertad; más exactamente: el miedo a articular por sí mismo el espacio de la libertad que el ocio pone a su disposición, al vacío, al que está expuesto por el ocio; el miedo a tener que llenar por sí mismo el tiempo libre.

Su trabajo lo ha acostumbrado tan definitivamente a *encontrarse ocupado,*[1] o sea, a no ser autónomo, que en el momento en que ha acabado el trabajo no puede hacer frente a la tarea de ocuparse de sí mismo, pues ya no encuentra una "mismidad" que pueda hacerse cargo de esa actividad. *Todo ocio tiene hoy secretas similitudes familiares con la desocupación.*

Cuando en ese momento queda abandonado a sí mismo, se escinde en sus funciones particulares, pues no existe como principio organizador. Pero naturalmente estas funciones suyas están habituadas al mero *encontrarse ocupado* él mismo; de ahí que, en el momento de la desocupación impuesta echen mano –cada una de ellas– del primer buen contenido que se presenta; y el primero es bueno, porque es sin más un contenido y representa un apoyo, al que puede aferrarse la función.[2] Un contenido, un apoyo no basta en ningún caso; cada órgano necesita el suyo, porque sólo con que hubiera *un* órgano desocupado, éste representaría una brecha por la que podría introducirse a chorros la nada. *Sólo* escuchar o *sólo* ver es completamente insuficiente, sin tener en cuenta que la exclusividad de semejante "sólo hacer" exigiría capacidad de abstracción y concentración, cosa que no viene al caso cuando falta un centro organizador. Ésa es, por lo demás, la razón de que necesitáramos continuamente música en los films mudos y que empezáramos a respirar con dificultad cuando desaparecía la música y sólo seguía lo óptico. En pocas palabras: para estar impermeabilizados contra la nada, *cada* órgano tiene que estar "ocupado". Y *estar ocupado,* en cuanto descripción de la situación, es incomparablemente más acertado que *encontrarse ocupado.*[3]

Ahora bien, como la ocupación no ha de consistir en trabajo –pues se trata de ocio–, lo que ocupa los órganos sólo pueden ser *medios de disfrute* [esti-

---

[1] Esta expresión indica el sentido pasivo, que comporta la construcción alemana *beschäftigt werden.* (*N. del T.*)

[2] Al respecto, véase la obra de Beckett *Esperando a Godot,* en que el autor deja que sus personajes se pongan y se quiten los zapatos intercambiándoselos, para que sus manos tengan algo que hacer.

[3] En este caso, *estar ocupado* (*besetzt,* de resonancias militares) refuerza aún más el aspecto pasivo del *encontrarse ocupado* (*beschäftigt,* que se refiere a tener algo entre manos, estar entretenido). (*N. del T.*)

mulantes]. Cada órgano, cada función va en busca de su consumo y su satisfacción por consumir.

Ésta no necesita consistir de manera ineludible en un disfrute positivo, sino –por desgracia la lengua no tiene un término para ello– únicamente en que no puedan desencadenarse el miedo o el hambre, que aparecerían al faltar el objeto de disfrute; así como la respiración como tal no necesita producir un disfrute positivo (de hecho, sólo raras veces lo produce), la falta de aire por el contrario tiene como consecuencia la asfixia [hambre de aire] o el pánico.

Este término "hambre" es el lema, pues cada órgano cree padecer hambre en el momento en que, en vez de ocupado, está expuesto al vacío y, por tanto, es *libre. Todo momento de no consumo es para él indigencia*; el mejor ejemplo de esto es el fumador empedernido. Así, *horribili dictu, libertad* (= tiempo libre = no hacer nada = no consumo) *es idéntica a indigencia.* Ésta es también la causa de la demanda de medios de consumo, que pueden ser consumidos ininterrumpidamente y, por tanto, no entrañan el peligro de la saciedad. Y digo "peligro", porque estar saciado limitaría el tiempo de disfrute; por tanto, dialécticamente, se transformaría en no consumir; por tanto, en indigencia: ésta es la explicación del papel del chicle que nunca se acaba y de la radio que funciona sin parar.[1]

Por supuesto, la perversa identificación de libertad e indigencia –en consecuencia privación de libertad y felicidad– no procede de hoy:

Ya la "obra de arte total" del siglo XIX había especulado sobre el *horror vacui* y proporcionado obras que se apoderaban *totalmente* del hombre, sorprendiendo al mismo tiempo todos sus sentidos; es bien conocido históricamente hasta qué punto extasiaron a estos sorprendidos y cuán subyugados disfrutaron éstos del total expolio de la libertad. Basta con escudriñar la expresión corriente "subyugante", cuyo sentido genuino ya apenas se capta, para entender a qué me refiero. Y formaba parte del buen tono pagar altísimos precios por representaciones "subyugantes". Nietzsche fue el primero, y hasta hoy casi el único, que experimentó en sí mismo lo dudoso de esa "subyugación" y lo expresó en palabras. Ciertamente, la subyugación de aquel entonces, que vio su

---

[1] Al mismo tiempo, en el trasfondo del "pasivo juego de la simultaneidad", por supuesto completamente deformado, se encuentra el ideal de trabajo del máximo rendimiento y del principio de economía. Trasladado al ocio, esto significa: en el sudor de su rostro se busca proporcionar tanto ocio como sea posible; producir al mismo tiempo todo lo que es *fun*: crucigramas *y* chicle *y* música radiofónica etc. Y eso porque, de no ser así, se *derrocharía el ocio.*

consagración en Bayreuth, fue aún absolutamente humana en comparación con la actual, pues la idea de la "obra de arte total" todavía seguía teniendo como presupuesto la antigua y honorable idea del hombre; es decir, el hombre seguía siendo reconocido como un ser, que incluso como sorprendido y subyugado puede tener la pretensión de conseguir una obra unitaria en sí, o sea, a ser *uno*; y *lo uno aún merecía una derrota que seguía siendo homogénea en sí.*

Este resto se ha perdido hoy. El discreto principio de la más pura adición es del todo suficiente. *Normal es hoy el suministro simultáneo de elementos por completo dispares*; no sólo dispares materialmente, sino también en cuanto a sentimiento; dispares no sólo en cuanto a sentimiento, sino también en cuanto a nivel: *a nadie le choca ver, mientras desayuna, en el cómic cómo se le clava a la chica de la jungla el cuchillo entre las insinuantes costillas, mientras gotean en sus oídos los tresillos de la sonata del* Claro de luna. Nadie tiene dificultad en admitir ambas cosas a la vez. Hasta hace poco la psicología aún ponía en tela de juicio la posibilidad de semejante consumo simultáneo de dos contenidos y sentimientos tan dispares. El hecho, constatable en la actualidad millares de veces cada momento, parece hacer probable la posibilidad.

Hasta hoy, la crítica cultural había visto la destrucción del hombre exclusivamente en su *estandardización*, o sea, en que al individuo, transformado en un ser seriado, se le dejaba una individualidad sólo numérica. Ahora se ha perdido incluso esa individualidad numérica; el mismo resto numérico se ha *dividido*, el *individuum* se ha transformado en un *divisum*, se ha descompuesto en una multiplicidad de funciones. Sin duda, la destrucción del hombre no puede ir más allá, el hombre no puede llegar a ser más inhumano. En ese sentido, aún es más abstruso e hipócrita el "renacimiento de perspectivas integrales", celebrado por la psicología actual con énfasis y aplomo, y que de hecho sólo es una maniobra para ocultar bajo la toga académica de la teoría los fragmentos del hombre.

§ 14

Todo lo real se convierte en fantasmagórico, todo lo ficticio en real.
Las abuelas engañadas hacen ganchillo para fantasmas.
Y son educadas para la idolatría.

Tras esta larga, pero no superflua, digresión sobre la "divisibilidad" del hombre disperso, volvamos a nuestro objeto más delimitado: a la amenaza del hombre a través de la radio y la televisión.

Según habíamos descubierto, lo que se le "envía" al hombre a su casa resulta ontológicamente tan ambiguo que no podemos responder a la pregunta sobre si deberíamos tratarlo como presente o ausente, como realidad o imagen. Por eso habíamos dado a lo ambiguo otro nombre propio: *fantasma*.

Ahora bien, la tesis de la ambigüedad había sido contestada por quien nos interrumpió. Según éste, preguntar por el sentido de la pre*sencia* o au*sencia* resulta ocioso, pues las emisiones son *apariencia estética* y, por tanto, nuestra actitud es también estética; y el problema de la apariencia en la estética hace tiempo que se formuló de manera satisfactoria.

Sin embargo, argumentar así significa echar vino nuevo en odres viejos. Las viejas categorías ya no funcionan. A nadie que observe sin prejuicios, no importa con qué actitud esté sentado ante su aparato, se le ocurrirá la idea de afirmar que disfruta con una "apariencia estética". Pero no lo hace porque no puede, es decir, porque lo propio y lo que propiamente intranquiliza de las emisiones consiste en que esquivan la alternativa "ser o apariencia". *Sí es verdad que los acontecimientos se convierten en fantasma al ser emitidos; no lo es que de esa manera adquieran el carácter "como si" del arte.* La actitud con que presenciamos la emisión de la vista de un proceso político se diferencia fundamentalmente de la que adoptamos en la representación de la escena del juicio en el *Danton* de Büchner. Describirla sin ambigüedad es difícil, no sólo porque nuestros conceptos teóricos de la nueva realidad aún son cojos y van con retraso –cosa que son realmente–, sino porque la intención positiva de las emisiones es precisamente producir actitudes ambiguas: lo que se ha de producir es *seriedad no seria* o *seria falta de seriedad*, es decir, una situación oscilante o fluctuante, en que la diferencia entre seriedad y falta de seriedad ya no es válida y en que el oyente ya no puede responder, incluso ni siquiera proponer, la pregunta: de qué manera le interesa lo emitido (si como ser o como apariencia, como información o como *fun*) o en calidad de qué ha de recibir

el suministro que se le ha entregado (si como ser moral y político o como consumidor de masas).

La ambigüedad de seriedad y broma se manifiesta plenamente en las emisiones de radio y televisión, o sea, donde se trata de seguir utilizando el concepto de "apariencia", que procede de la tradición teatral. Ahí, de manera dialéctica, sucede que los asuntos concebidos como *fiction* (en cuanto son transmitidos con la misma técnica, que convierte en fantasmas los sucesos reales) funcionan como si fueran reales. Así como donde la vida funciona como sueño y los sueños funcionan como aquélla, también aquí todo fantasma resulta real, pues toda realidad se presenta como fantasma. Donde a cada suceso real se le otorga algo aparente mediante su transmisión, el *suceso aparente* (de la escena dramática inventada) tiene que *sacrificar en su transmisión su específico carácter estético aparente*. De hecho, este carácter ya no se nota, o lo es en un grado tan mínimo, que el suceso ficticio nos hace creer que somos sus testigos reales, sus visitantes reales, sus víctimas reales. Estoy pensando, sobre todo, en la adaptación radiofónica que, en 1938, hiciera Orson Welles de *La guerra de los mundos* de H. G. Wells, que trataba de la invasión de la tierra. Como en esa ocasión, en una burda adopción del principio de Hamlet "teatro en el teatro", la emisión representaba un reportaje radiofónico (en la producción de esa bella apariencia consistía supuestamente su mérito artístico), no se diferenciaba en absoluto de un reportaje real. Dejemos en suspenso si pretendía diferenciarse y, de ser así, qué era más importante: la estupidez o la falta de escrúpulos. Por lo demás, incluso las explicaciones intercaladas sobre el carácter teatral de la emisión habrían resultado inútiles, pues entre los oyentes, que consideraban posible la invasión, una vez oída la información catastrófica de que "los marcianos están ahí", ninguno habría sido capaz de seguir sentado tranquilamente en su silla a la espera de la siguiente explicación. En cualquier caso, la aparente apariencia nos llegó, en parte como suceso real, en parte como información real, adecuada a ese suceso, sobre ese acontecimiento y, así, provocó un pánico real. Por lo demás, fue el primer "pánico de masas solista", pues cada pánico se produjo entre cuatro paredes, sin tocarse con el del vecino; y tenía en común con la "actitud estética" lo mismo que el grito de terror en un incendio y el de la alegría en un fuego de artificio.

Pero este caso, "clásico" en la historia radiofónica, no es único. Lo que es válido en él también lo es en todo drama radiofónico, al menos en todo el que, no estilizado, trata del presente, incluso asimismo en los que, en cuanto a con-

tenido, parecen ser completamente inofensivos, pues también éstos mezclan ser y apariencia, interés e interés aparente de una manera que engaña al oyente respecto a la posibilidad de ser serio. No se me entienda mal: en este caso, *la falta de seriedad* no está tanto en que lo serio se sirva y consuma de forma no seria, sino en que *lo no serio es ofrecido y recibido de forma demasiado seria*. En eso serio consiste supuestamente la broma del asunto. Me refiero a esas emisiones seriadas, ciertamente no truculentas, a menudo incluso sentimentales, en que durante años se desarrolla de modo teatral la vida cotidiana de familias ficticias y que son cualquier cosa menos inofensivas. En los Estados Unidos conozco un buen número de viejas damas solitarias, cuyo círculo, o sea, su "mundo", lo componen en exclusiva esos seres no existentes. Estas damas se interesan tan vivamente por el estado de salud de estos miembros fantasmales de la familia que, cuando uno de ellos muere o se enamora, les quita el sueño. Su relación es con fantasmas; y en ésta consiste su sentido de la vida: sin ellos no tendrían a nadie, no valdría la pena seguir viviendo sin ellos. Para sus fantasmas confeccionan guantes en invierno; incluso si hay de por medio un *baby* fantasma se amontonan en las sedes de la radio paquetes llenos de pañales, chaquetas y gorritos de ganchillo, que luego, a espaldas de las donantes, se donan a niños de hospicio por completo desconocidos, pero reales.

"*How is Walt?*", se le preguntó en 1943 a una de estas pobres.
"Prisionero de guerra en Alemania", respondió ella sin titubear.
Quien preguntaba quedó desconcertado. "¿En Alemania? Creía que estaba en el Pacífico."
"¡Ah, se refiere a aquel Walt! ¿Por qué no lo ha dicho enseguida? Creía que se refería a Walt."
"Walt" era una conocida figura nacional en la *soapopera* [serial radiofónico] *Porcia faces Life* y en cierto modo un familiar para cualquier radioyente.

A muchos, estas viejas laboriosas damas les parecerán tal vez sólo cómicas o patéticas. A mí me parecen tétricas, costureras de ganchillo, parecidas a las Parcas, en nuestro mundo de fantasmas. Si antes habíamos definido como "unilateral" la situación contradictoria en que el hombre experimenta un mundo supuesto, pero sin poder dirigirse a él; mientras, por otra parte, el mundo hace caso omiso del hombre, aunque sí le dirige la palabra sin cesar, estas Parcas encarnan de la manera más espantosa lo absurdo de esa situación: por una par-

te, no están a la altura de la unilateralidad, pues de lo contrario no harían ganchillo; pero, por otra, parecen haberla aceptado como algo normal: ni una sola vez las he oído quejarse de que su familia de fantasmas jamás les haya hecho caso, de que sólo las trate como aire, de que no exista un trato real y hayan aceptado el papel del oyente que en la radio escucha sus propios males. Lo lamentable y escandaloso de la situación está en que la ficticia familia consigue realmente sustituir a la real; que en verdad puede provocar, cubrir y satisfacer los ansiados sentimientos y ternuras de madre y abuela que se darían en la familia real; una familia que, por otra parte, siendo completamente "imagen", no tiene la menor noticia de la existencia de los amantes, o sea, se burla de los verdaderos sentimientos que son válidos para ellas (y que produce de manera masiva, para que se consuman en solitario).

Ya veo que se me objeta: "¿Por qué no? ¿Por qué habría que impedir que esas viejas damas tengan sentimientos tan agradables? ¿No es el sentimiento algo bueno? ¿Y no son buenas las emociones que experimentan? ¿Y son sus *sensaciones* también fantasmas y engaños?". A esto sólo se puede responder, con un amor a la verdad anticuado y sin fundamento alguno, que quien vive aún con *sentimientos* tan reales y agradables, que desembocan en el vacío, o sea, a los que no les corresponde nada real, está aún más radical y escandalosamente engañado que quien vive sólo de *opiniones* mentirosas; que las mentiras no son mejores porque los engañados, incluso con total buena fe, las tomen como verdades; las mentiras no tienden más que a eso y justo así alcanzan su meta y triunfo. Sin embargo, *estas adictas a los fantasmas son engañadas respecto a su ser personas, pues para ellas subjetividad y mundo estás definitivamente separados.* Y resulta difícil decidir qué es más escandaloso en esto: si el hecho de que aquí se produzcan mecánica y masivamente y se impongan a millones de mujeres unas sensaciones y el mismo amor al mismo nieto; o que todas estas mujeres necesiten amar sólo el propio amor de abuela en vez de a "su" nieto (que de hecho no existe), o sea, ser sensibles y sentimentales.

El abuso, que aquí se comete con la dignidad humana del sentimiento es deprimente; la transformación de los hombres de cualquier edad en receptores de sensaciones o en radioyentes o en *voyeurs* resulta odiosa; y, en fin, es de todo punto descorazonador que la crítica de tales fenómenos se considere un signo de envidiosa maldad.

Durante milenios los ídolos pudieron provocar y reivindicar (o sea, abusar de) verdaderos sentimientos: respeto y humildad. Esto parecía haberse acaba-

do. Hasta que el sitio de los ídolos de los dioses lo ocuparon imitaciones de hombres. Las chaquetillas que se amontonan en las emisoras de radio para niños que no existen se diferencian muy poco de las ofrendas idolátricas que en otro tiempo se depositaron en las gradas de falsos altares. El abuso, que hoy se comete con los sentimientos, no es menor que el de aquel entonces. Es incomprensible por qué la indignación por el abuso actual debería ser menos enérgica y justificada que el de entonces.[1]

§ 15
Las historias de espectros de hoy: Mundo fantasmal y mundo colisionan. Un fantasma es amenazado.

Pero las abuelas engañadas, que propiamente ya no son de este mundo o que sólo están adheridas a él porque en él tienen la posibilidad de sentimientos fantasmales, representan un caso curioso, demasiado puro. Sólo de manera excepcional consiguen los fantasmas vencer plenamente a la realidad como competidora, sustituirla del todo, asegurarse el monopolio de las emociones de los consumidores. Habitualmente sucede algo diferente, un caso intermedio: las criaturas de los dos mundos diferentes tropiezan entre sí, colisionan, entran en competencia, se mezclan. Por supuesto, son de dos mundos ontológicamente diferentes, no como en las historias (comparadas con la fantástica realidad de las actuales historias sin fantasía) de ciencia ficción, criaturas de dos mundos diferentes planetariamente. En resumen: los casos normales son

---

[1] Esta fraudulenta provocación de excitaciones y la organización de satisfacciones sustitutorias, que desembocan en el vacío, recuerda un hábito, que resulta normal en un sector completamente diferente de la vida actual; el principio que está en la base de estos dos procedimientos tan dispares es idéntico: como se sabe, hoy es usual dejar que toros sementales cubran, en vez de a las vacas, los denominados *dummies*, o sea, engaños o ficciones. El término engaño [*Attrappe*] proviene de *attrapper* = coger; *trap* significa trampa: o sea, se deja que los toros salten a la trampa, se les deja "caer en la trampa". Y eso porque su inclinación, mientras estaba en su estado primitivo, había trabajado con enorme desperdicio, o sea, de manera no rentable; porque el proceso animal de reproducción había quedado escandalosamente por detrás del ideal reproductivo de la industria, cosa que ya no hace ahora, en la medida en que está capturado, *attrappé. El engaño es, pues, una realidad aparente al servicio de la producción de mercancías.* En este caso una carne aparente al servicio de la industria cárnica. De manera análoga, hoy las sensaciones de los hombres, hasta ahora "derrochadas", están al servicio de la industria. Y cuando los sentimientos, a falta de *partner*, se han marchitado, la industria produce nuevos sentimientos, creando imitaciones engañosas de *partners*, pues sabe que esos sentimientos, a su vez, exigen la producción de nuevos engaños, que los mantendrán activos.

historias de espectros. No tomo la expresión en sentido figurado, pues propio de la esencia o no esencia de los espectros es que, abandonando la sociedad de sus iguales, atraviesan el umbral de su mundo, vienen al nuestro y entran en conflicto con lo real. Y eso es lo que hacen hoy. De hecho, a cada momento y en el mundo de cada uno, se producen combates de espectros. Si a menudo pasan inadvertidos no es sólo porque ya forman parte de nuestra cotidianeidad (al igual que los conflictos entre espíritu y carne), sino también porque muchas de esas criaturas, de que se compone el mundo real, han sido derrotadas de manera definitiva por fantasmas, son reproducciones de fantasmas, exactamente iguales a éstos; por tanto, porque la diversidad de los contendientes ha quedado desfigurada por la victoria de los fantasmas. No es necesario probar que innumerables *girls* reales han adoptado la apariencia de imágenes de films, porque, si se resignaran a aparecer como son, no podrían competir con el *sex appeal* de los fantasmas y, en un modo sumamente no fantasmal, o sea, en su vida real y penosa, quedarían relegadas a segundo plano.

Un ejemplo en especial llamativo de una colisión entre fantasma y realidad, el del conflicto de un fantasma televisivo y un ciudadano londinense, apareció hace poco en la prensa. Es éste:

Vivía –o vive– en Londres una señora, un ama de casa pequeñoburguesa, que estaba fascinada por una apolínea estrella de televisión, hasta el punto de que no dejaba pasar ninguna ocasión de verlo en su casa. No había ninguna clase de rebajas que pudiera seducirla, ninguna amenaza de su marido que lograra intimidarla: cada mañana, a una hora determinada, después de haberse lavado con su jabón dominical y haberse puesto su mejor vestido, aunque fuera sólo para un amante *in effigie*, su triste cocina-comedor se convertía, durante un cuarto de hora celestial, en el cuarto principal de la casa; y la cosa era sumamente real para ella.

Claro que si se le hubiera preguntado no habría negado que tenía que compartirlo con otras cien mil mujeres; pero como ella lo había visto siempre en privado, o sea, en "consumo masivo solitario", la experiencia de la propiedad común (que tendría que haberse formado de forma inevitable en el teatro o en el cine) había permanecido completamente rudimentaria. En pocas palabras, ella "tenía" algo con él, cosa que para ella era tanto más agradable por cuanto había sido *él* quien había empezado y se había dirigido a ella; *él*, quien a diario se le acercaba y le hablaba; aunque por otra parte tampoco habría podido ne-

gar que el *affaire* se había quedado en algo *voyeur* y que él jamás iba a tener noticia de sus juramentos de amor; con esto ya queda claro que la cuestión resultaba bastante complicada y por completo fantasmal. Pero a esto se añadía que se trataba de un amante, con cuya caballerosidad, encanto, permanente buen humor e inacabables ideas de flirteo su marido real (un pequeño empleado vejado en la planta de gas, con quien antes había convivido no precisamente entusiasmada, pero tampoco especialmente mal) no tenía como es lógico la más mínima intención de rivalizar con éxito. Antes de que ella entendiera cómo estaban las cosas, este marido real había empezado a crisparle los nervios: pronto empezó a odiarlo con regularidad, no sólo porque él, evidentemente por malicia, en cuanto llegaba del trabajo a casa, hambriento, solía reclamar su comida, justo cuando su amado (que, por su carácter de fantasma, poseía las virtudes incomparables de no exigir nunca la comida ni gritarle) acababa de empezar su *rendez-vous* vespertino. Así pues, el real y el fantasma estaban enfrentados, la *colisión* estaba servida, por más que fuera sólo fantasmal o semifantasmal, pues el real rechinaba los dientes y el fantasma, en cambio, seguía hablando tranquilo melifluamente y "lo trataba como aire" [o sea, lo ignoraba]; el verdadero tenía que contemplar cómo su mujer estaba pendiente de los labios del otro y el fantasma no tenía que hacer nada; el verdadero estaba indefenso porque el otro no era más que un fantasma; en cambio, éste era soberano, justo por la misma razón. Así, la escena entre marido y mujer estaba preparada para resultar clownesca. Él *apagaba* al odiado, ella lo enchufaba; y eso no sólo una vez, sino repetidamente: era la obertura teatral regular de lo que, pronto, desembocaría en un *furioso*. La tentación de "darle una lección" de una vez para siempre era naturalmente grande; pero no era capaz de llevarla a cabo, pues el aparato de televisión era suyo; y no sólo eso, también era su objeto más preciado, su orgullo, su mueble de reputación y, encima, aún no había pagado ni la mitad; por no hablar de que asimismo era su ocupación exclusiva, su único consuelo por la tarde. Desfogando su rabia actuaría, pues, contra sus propios intereses. Ahora bien, como no hay nada que dé más malicia que la silenciosa lucha rabiosa entre las ganas de destruir y las de poseer, nada aviva tanto la rabia furiosa como la rabia reprimida, en resumen, como había que golpear en alguna dirección, lo mejor era hacerlo contra algo que tuviera poco valor y, a la vez, fuera más sólido que el aparato; por eso la golpeó a ella. Pero también esto fue inútil, pues ella encajó el golpe en silencio, con una mirada de mártir hacia su amado (que no se enteró y siguió hablando melifluamente); lo pudo

hacer por cuanto, como confirmaron las posteriores afirmaciones ante el juez, el que pegaba evidentemente nunca olvidó que también la resistencia de la mujer era limitada –y tampoco había que menospreciar su valor–, o sea, que dosificó el peso de su golpe. Así que no consiguió prohibirle las visitas del fantasma; y menos aún volver a inculcarle a palos su antiguo amor.

Es probable que para ese inútilmente enfurecido habría sido cien veces mejor encontrarse con un rival vivo, con un competidor del mundo real decoroso, incluso con uno que hubiera seducido en realidad a su mujer, pero al que hubiera podido lanzar de verdad escaleras abajo, antes que vérselas con ese inasible, al que no le estaba prohibido romper la paz del hogar, que le infestaba la casa, que incluso *no comiendo* le hacía perder la comida, que incluso no amando destruía su matrimonio y que incluso no viendo transformaba a su mujer, antes tan trivial, en un ser de mirada tan ansiosa. No es sorprendente que, a la postre, al desesperado no le quedara más remedio que lanzarle un ultimátum al maldito fantasma, es decir, escribirle una carta de amenaza *get out or....* Como la alternativa desembocó en una amenaza de muerte y el cartero, no familiarizado con la sutil diferencia entre fantasmas y hombres reales, envió la carta al actor X, que jamás había oído ni palabra de la existencia de su amante y, sin embargo, tenía que preocuparse seriamente por su vida no fantasmal, la cosa tuvo como epílogo el juicio, que se publicó en la prensa inglesa. El juicio aún no ha acabado.

§ 16
Mediante su pequeño formato, la televisión transforma todo acontecimiento en una sincronizada escena de bibelots.

Producir en el consumidor una "seriedad no seria", hemos dicho, y una "seria falta de seriedad" es la intención positiva de la producción, pues sólo si se acostumbra de matute al consumidor a esta situación indecisa y oscilante, se puede también estar seguro de sí mismo como hombre-masa, es decir, como un hombre que ya no es capaz de tomar ninguna decisión. La indecisión entre ser y apariencia, en sí misma tal vez una propiedad fenomenológica casual de las emisiones, se utiliza como efecto moralmente oportuno.

Cómo se transforma lo ficticio en algo espantoso o medio serio ya lo habían demostrado las Parcas, que hacen ganchillo para los fantasmas, y la emisión

radiofónica de Orson Welles; cómo entra en conflicto lo ficticio en cuanto algo medio serio con lo real y, así, puede comportar consecuencias incluso serias y reales, lo había ilustrado el ejemplo del fantasma amenazado. Ahora hay que mostrar, en cambio, cómo lo real se transforma en algo no serio e inocuo, o sea, cómo se *banaliza*. Así retomamos el fenómeno que ya nos resulta conocido. Pero a diferencia del primer análisis, aquí no hay que hacer diagnósticos generales sobre la *banalización*, sino más bien mostrar un truco técnico de ésta; el truco a que nos referimos es el *pequeño formato* de las imágenes, que aparecen en la pantalla.

Naturalmente se objetará que el pequeño formato no es ningún truco técnico, sino una deficiencia técnica; y además, provisional, pues se puede solventar. Y es cierto. Pero es dudoso que se quiera hacer y que se haga.[1] Y eso porque el carácter minúsculo, aunque en origen no fuera intencionado, se ha demostrado como sumamente oportuno, un *defecto bienvenido*, pues le ha correspondido una tarea muy determinada: *poner en circulación el macrocosmos como microcosmos y transformar cualquier acontecimiento mundial en una escena de bibelots*.[2] Digo bibelots, porque el formato de miniatura de la pantalla ha adoptado hoy la función, que en otro tiempo tuvieron los bibelots. Aquellas cabecitas de porcelana de Napoleón por ejemplo, que había en los anaqueles de las chimeneas de nuestros bisabuelos, hicieron más por diluir la catástrofe del gran ejército que los más gruesos infolios de historia. Sólo que hoy la cosa es más fácil y rápida, pues si se le quiere hacer creer a alguien que hay una existencia cándida en un mundo inocente, no se le sirve la versión más cándida *a posteriori*, sino al mismo tiempo que el acontecimiento, como un bibelot sincrónico (cuando no incluso "con anterioridad" y, por razones de profilaxis, an-

---

[1] Por supuesto, la tentación de las posibilidades puramente técnicas de mejora es a veces tan irresistible que se lleva a cabo a pesar de que, de esa manera, no se aumenta en nada la deseada función social, incluso se la perjudica. Por otra parte, sin embargo, a menudo las grandes industrias han comprado también proyectos técnicos de mejora para impedir que se llevaran a cabo. La historia de la técnica es también una historia de "represiones", a pesar de que desde fuera ofrece la visión de un desarrollo sin obstrucciones.

[2] A diferencia de lo "grande", que con Longinus se convirtió en problema de la filosofía, lo "pequeño" ha pasado por lo general casi inadvertido. Una extraña excepción es la del joven Burke, que en cierto modo, reformulando motivos rococó, equiparaba directamente lo pequeño con lo bello. Esta equiparación tiene como base la experiencia de: pequeño = inofensivo = disponible = indefenso = conmovedor = hermoso = no cercena nuestra libertad. Como la "libertad", al menos *modo negativo*, se agota en su determinación, esta "belleza" guarda evidentemente cierta afinidad con la de Kant, cosa que es más clara por cuanto para Kant lo "grande", o sea lo "sublime", que supera toda proporción humana, representa el concepto opuesto a lo "bello". En la estética actual lo pequeño apenas existe, a pesar de que, en cuanto bello, gracioso o leve, representa para gran parte de la humanidad la única categoría estética.

tes del acontecimiento). En cuanto nos sentamos delante de la diminuta pantalla, de inmediato se nos implantan unos ojos, que, al igual que unos prismáticos de ópera colocados al revés, nos permiten ver cualquier escena de este mundo como inocente y humana; o más exactamente –pues la mayoría de regalos actuales son obstáculos camuflados–, que nos incapacitan para ver de otra manera, o sea, nos impiden reconocer que el mundo, los acontecimientos, las decisiones, las infamias, de los cuales se nos convierte en testigos y víctimas, resultan incalculables, indescriptibles. Lo que se nos da es una falsa *visión general*; falsa, no porque a través de ella "pasemos por alto" (en el sentido de que "no veamos") esta o aquella particularidad, sino al contrario, porque nos hace creer que, a través de ella, "abarcamos de una ojeada" (en el sentido de "dominar espiritualmente") la incalculable inmensidad del mundo. Incluso si la pantalla pudiera proporcionar ópticamente lo que antes trataban de ofrecer los sistemas filosóficos, a saber: la totalidad del mundo, ese "todo" suyo no sería, en sentido hegeliano, lo "verdadero"; y eso, *porque* sería el todo, es decir, porque ocultaría [y defraudaría] la magnitud de nuestro mundo y la inmensidad de nuestras acciones a causa del modelo panorámico. Ciertamente, las pantallas de televisión no son los únicos aparatos que cometen ese fraude de proporción: los mapas parecen hacer lo mismo. Sólo que los mapas se presentan honrada y claramente como vistas panorámicas reducidas, mientras las escenas de televisión, pasando ante nosotros al mismo tiempo que lo que sucede, pretenden ser los mismos sucesos.

En la actual crítica cultural se acentúa demasiado poco que, junto al sensacionalismo, es cierto que característico, también se da el antisensacionalismo, estrechamente aliado con él y no menos peligroso; mientras el primero exagera falsamente, éste aplaca; si para aquél todo mosquito se hincha como un elefante, éste de cada elefante hace un mosquito. En cuanto uno se sienta ante la pantalla, sustraerse a la conversión del mundo en fantasma llevada a cabo por completo mediante el truco de la reducción ya resulta difícil y para quien adivina el procedimiento, además, arduo. Quien ha tenido una vez el dudoso gusto de presenciar una carrera de coches que, a modo de marionetas, se ha ofrecido en la pantalla, habrá comprobado incrédulo que hasta el accidente mortal no resultaba tan malo: uno sabe que lo que acaba de vivir ahí ha tenido lugar realmente en ese mismo momento, mientras lo veía en la pantalla; pero sólo lo *sabe*; ese saber no tiene vida; no se consigue conectar la diminuta imagen con lo ocurrido allá lejos en alguna parte ni el ahora de aquí con el ahora de allá; o

sea, no se consigue concebir el ahora como algo realmente conjunto ["uno"], como un mismo *ahora-allí-y-aquí*; por eso, también nuestra conmoción resulta pequeña e imaginaria, considerablemente más pequeña incluso que las conmociones que nos producen las catástrofes sólo ficticias que tienen lugar en el teatro.

Ahora bien, esa coincidencia *tampoco debe* tener lugar. Lo que debe darse y se da de hecho es más bien que a través de la imagen televisada somos despojados de la capacidad de pensar en eso real, y, en general, de hacernos cargo de que "además", además de lo suministrado, también existe el suceso real. La intención de la emisión de imágenes, el suministro de la imagen total del mundo –y aquí volvemos a una formulación de los parágrafos iniciales–, consiste en tapar lo real y, justo con ayuda de lo supuestamente real mismo, o sea, en hacer desaparecer el mundo bajo su imagen.

Ciertamente no estamos en condiciones de imaginarnos una explosión atómica. Pero es del mismo modo cierto que la frustrante fantasía o la desesperación por su frustración está más incomparablemente próxima y es más adecuada a la inmensidad de ese suceso que la percepción, en apariencia "presencial", de la imagen televisada, que falsifica lo inabarcable, porque es una visión panorámica, y nos engaña, pues nos coloca dentro de la imagen.

III

LA NOTICIA

Al principio del anterior capítulo preguntábamos: "¿Como qué tipo de imágenes nos son servidos en casa los acontecimientos?". Y dimos la ambigua respuesta: "Como fantasmas"; de esa manera indicábamos que no se presentan ni como ellos mismos ni como meras imágenes de los acontecimientos, sino como un *tertium*.

Sin embargo, ¿es esto en realidad tan extraño? ¿No es incluso un asunto completamente cotidiano, al que sólo otorgamos una apariencia extraña mediante una expresión extraña? ¿Y eso en cualquier *información*?

¿Qué significa esto?

Supongamos que nuestro sótano para guardar el carbón está vacío. Se nos informa de eso. ¿*Qué* información se nos da ahí? ¿Qué "se suministra en casa"? ¿El objeto mismo? ¿El sótano vacío?

¿Una imagen del sótano que ha quedado vacío?

Ni una cosa ni otra, pues lo que recibimos es un "objeto" *sui generis*, un *tertium*, que de manera particular se encuentra fuera de esa alternativa, a saber, *que* el arcón del carbón está vacío; un *hecho*, pues. Que este hecho no es idéntico con el sótano vacío mismo es una constatación fenomenológica evidente: el hecho mismo no está vacío; pero es igualmente evidente que el hecho, que se nos transmite mediante la noticia, no se agota en el ser-imagen.

Lo que trae la noticia no es, pues, tampoco ni la cosa ni su imagen. ¿No es natural suponer en las emisiones simplemente noticias, a causa de esa semejanza estructural?

Para responder a esta pregunta tenemos que hacer una digresión, es decir, primero investigar la *naturaleza de la noticia* en general. Tal digresión es tanto más urgente por cuanto nuestras argumentaciones hasta ahora han podido aparentar que, con una exclusividad abusiva, abogábamos por el privilegio de la inmediatez.

§ 17
Teoría pragmática del juicio: el informado es libre, pues dispone de lo ausente; no es libre, pues en vez de la cosa sólo recibe su predicado.

¿Qué es, pues, una noticia? ¿En qué consiste su función?

En que da a conocer *algo ausente* al informado; y eso de manera que éste, el receptor, sabe sobre lo ausente sólo indirectamente, sin experiencia propia, a partir de una percepción delegada. La aparición del término "ausente" nos confirma que no hemos abandonado nuestro ámbito de preguntas, al que ciertamente pertenece el problema de la ambigüedad de la presencia y la ausencia. La definición de la noticia exige una explicación más extensa.

Hablar significa: hablar de lo ausente: significa: presentar algo, que no está presente, a alguien, que no está presente.

Incluso a la forma de hablar más directa y que no transmite, el imperativo, le corresponde una relación con la presencia y la ausencia, pues invita al inter-

pelado, o sea ausente, a escuchar con atención y a participar y, por tanto, lo invita a la presencia. Pero mientras el imperativo cita al interpelado desde la ausencia, la información evoca desde ésta aquello *de lo que* se trata. De hecho no hay ninguna alocución que sea algo más que palabrería, si lo tratado no está ausente; ninguna que no tenga lugar a espaldas de la cosa o "persona" tratada, "tercera", fundamentalmente ausente; ninguna que tenga otra intención que hacer presente lo ausente. Naturalmente esta relación con lo ausente la ha heredado el lenguaje del acto de indicar: *dico* – δείκνυμι, pues quien indica se refiere, fundamentalmente, a lo presente sólo porque eso ausente (ausente de la mirada o la atención de aquel a quien se indica) y únicamente con la finalidad de traer a éste a la presencia del objeto y darle la posibilidad de experimentar de manera directa o captar de modo efectivo el objeto.

Esta posibilidad no parece estarle permitida al interpelado: ni él es acercado mediante la noticia al objeto, ni éste es acercado a aquél. ¿O sí?

Sí, pues también a través de la noticia se hace presente algo. Ciertamente no el objeto mismo, pero sí algo *de* éste; algo *sobre* éste; un nuevo objeto, sumamente especial, que se denomina *factum*, no por casualidad, pues se ha *hecho* a partir del antiguo objeto. Pero el nuevo objeto es "especial" porque, a diferencia del primero, es fundamentalmente móvil y transmisible. Sin embargo, a pesar de esta diferencia, quien recibe el nuevo objeto, el *factum*, o sea, el receptor, también tiene el antiguo; o más exactamente: a través del nuevo tiene algo *del* antiguo. Y además, extraordinariamente mucho:

La noticia que transmite el factum *pone al receptor en disposición de comportarse como si el objeto estuviera presente*, de incluirlo en sus cálculos y sus disposiciones prácticas. *El fundamento de existencia de la noticia consiste en darle al receptor la posibilidad de guiarse por ella.*

Visto de forma pragmática, la noticia hace realmente "presente" el objeto en él y, por tanto, a éste en aquél. El receptor está al corriente *sobre* el objeto. Y este vocablo "sobre" no es algo así como un capricho del lenguaje; más bien indica un "estar por encima de", el poder de disponer, que el receptor tiene ahora *sobre* el objeto y *sobre* la situación cambiada por éste. A raíz de la noticia: "El sótano está vacío" dispongo el encargo de nuevo carbón. En otras palabras: si el receptor, en vez del objeto ausente mismo, sólo recibe algo "de él", sólo algo separado, lo recibido no es ningún sucedáneo defectuoso, sino justo lo que "está separado" del objeto; ese momento del objeto, que real o supuestamente interesa al receptor y al que tiene en verdad motivos para dedicarse; eso a lo que

ha de acomodarse.[1] Así pues, lo que le importa queda expresado, elaborado y preparado para él en la noticia; y se le notifica en esa situación preparada. En el lenguaje de la lógica, que trata innumerables veces esta sorprendente capacidad, pero que raras veces ha sorprendido eso que "está separado", ese preparado, se denomina *predicado*. El *predicado* es, pues, una *mercancía* acabada para el receptor. Dado que la noticia remite a esa mercancía elaborada, ese "hecho" separado del objeto original, presupone una partición; la acción de esa partición se llama *juicio*.[2] Por eso, la noticia se descompone en dos partes *S* [sujeto] y *p* [predicado]. En vez del *objeto único* "sótano de carbón", el receptor experimenta el *factum de dos partes*: "El sótano está vacío". Sin embargo, la noticia no está dividida en dos por ser un juicio, sino que el juicio tiene dos partes por ser una noticia.

En otras palabras: el predicado, que habitualmente sólo se trataba en la lógica formal, tiene un interés mucho más general. Como hemos sugerido acentuando el "sobre", indica *libertad* (de disponer): quien, a raíz del predicado recibido, dispone de lo ausente, puede incorporarlo en sus cálculos y acomodarse al mismo, ha ampliado su horizonte de presencia y poder, se ha independizado del lugar contingente de su estancia, se encuentra aquí *y* allá. Quien, mediante la noticia, recibe lo relevante (eso que "está separado") como algo separado, aislado, preparado y predicado, como *mercancía acabada del λέγειν*, sin tener que verse abrumado por el peso de lo irrelevante, que comporta todo objeto de percepción, está descargado y *liberado* de su propio trabajo.

Por otra parte, sin embargo –y sólo esta segunda perspectiva es la decisiva para nosotros–, la noticia representa también una *privación de libertad*. Y, sorprendentemente, por la misma razón por la que es una aparato de libertad; de nuevo, porque no ofrece lo ausente mismo, sino algo "sobre esto", algo "referente a esto". Pero ahora este hecho adquiere otro acento. Ahora subrayamos:

---

[1] La tesis, hoy tan expresivamente promovida, de que la transposición de la verdad en el juicio es *eo ipso* una deformación del concepto de verdad, ha de ser reducida en el momento en que por "juicio" se entiende realmente lo que es en su origen: noticia. Mediante su función como noticia, o sea, a través de que coloca al ausente en disposición de acomodarse al presente, es decir, de tratar lo ausente como presente, el juicio proporciona una decisiva "des-ocultación". Sólo el intercambio de noticias, es decir, hablar, abre el mundo, constituye la verdad del hombre como sociedad y fundamenta, por último, la "universalidad", que corresponde a lo lógico.

[2] La argumentación tiene sentido literal porque en alemán juicio es *Ur-teil* y partición *Teilung*; ambos términos tienen la raíz común *teil*. (*N. del T.*)

la noticia ofrece *sólo una parte* del objeto ausente; en exclusiva esa parte, por la que el juicio se denomina juicio; *sólo* el preparado, el "predicado". La noticia no pone otra cosa a disposición del receptor; es decir, antes incluso de que éste se pueda formar un juicio, lo orienta a una elección, lo determina *a limine* respecto a ésta, lo prepara. Para el oyente de la noticia el predicado no desaparece en el sujeto; más bien el sujeto se pierde en la parte, en el predicado. Toda noticia, en cuanto parte de lo suministrado, es, pues, ya un *prejuicio*, que puede ser verdadero, pero también falso; todo predicado es ya un *prejuicio*; y a través de cada contenido de la noticia, al receptor le es *escatimado* el mismo objeto, pues permanece en la sombra tras el único predicado suministrado. El receptor queda convertido en *dependiente*, por estar constreñido a una determinada perspectiva (la del predicado) y porque se le ha escatimado el objeto, que supuestamente contiene el juicio.

Take it or leave it parece decirle la noticia al receptor. "O aceptas la parte de lo ausente, lo ausente en su versión de mercancía dividida, enjuiciada, o no recibes nada." El mensajero es el dueño del señor.

Por lo general, la diferencia entre experiencia inmediata y mediata resulta absolutamente clara. Dado que la experiencia inmediata, o sea, la percepción, incluye imágenes pre-predicativas, mientras la mediata, por medio de la noticia, se divide en la forma "*S* es *p*", no es posible la duda sobre la forma de experiencia o confusión de ambas. Incluso al que es una rata de biblioteca o el periódico, que vive en el horizonte de experiencias mediatas y de ellas se alimenta, raras veces, al menos en la ejecución de la experiencia, se le ocurre que experimenta de inmediato lo mediado (o viceversa), por más que posteriormente, cuando un contenido ha echado retoños en la despensa de su almacén de saber, puede caer en la incertidumbre de si se lo debe a una experiencia directa o a una indirecta.

Con esto llegamos al punto a que nos dirigíamos.

§ 18
Las emisiones eliminan la diferencia entre cosa y noticia. Son juicios camuflados.

En efecto, lo propiamente ambiguo de las emisiones de radio y televisión consiste en que, de antemano y por principio, colocan al receptor en una si-

tuación en que se ha eliminado la diferencia entre vivencia y ser informado, entre inmediatez y mediación; en que resulta confuso si está ante una cosa o ante un hecho, ante un objeto o ante un *factum*. ¿Qué significa esto?

Como ya vimos, lo característico del *factum* consiste en la diferencia respecto a la mayoría de objetos, en la movilidad: mientras el mensajero no puede transportar la casa en llamas, sí que puede expedir y transmitirle al receptor el hecho de que arde. Ahora bien, en las emisiones se expiden los objetos mismos, al menos sus fantasmas: lo que me llega es la sinfonía, no el hecho de que alguien la ejecuta; el locutor, no el *factum* de que habla. *La transportabilidad, antes propiedad de los hechos, parece haber infectado al mismo objeto*. ¿No lo ha transformado así en hecho?

La pregunta suena extraña, pues los hechos, al menos las noticias que transportan hechos, se parten, en cuanto juicios, en sus dos partes *S* y *p*. Las imágenes emitidas, en cambio, en apariencia no lo hacen así. El locutor, al que escucho, es "él mismo" y no "algo sobre él". ¿O sí?

Sí.

Aceptemos que en el televisor aparece el candidato Smith para presentarse a los electores. Se entiende de por sí que este Smith mostrará qué tipo de *pleasing personality* es; que está obligado a sonreírnos de la manera más encantadora posible. Pero con esta simple constatación no se ha descrito lo bastante su actitud. Resaltará su encanto como propiedad exclusiva para hacernos olvidar que él es algo más que esa sonrisa. Lo que aparecerá en la pantalla será, pues, a pesar de que aparentemente se presente completo el candidato al senado Smith (llamémosle *S*), exclusivamente el hecho o la pretensión de que es una *pleasing personality* (llamémosla *p*); por tanto, exclusivamente "*S* es *p*" y, por tanto, *p* en vez de *S*. Lo que vamos a ver será, pues, "el sujeto que se agota en su predicado", según la fórmula que utilizamos en el análisis de la noticia como juicio. Incluso podemos tener derecho a ver sólo ese *p*, pues no es raro que este *qui pro quo* de sujeto y predicado se convierta en realidad; o sea, que al final, *S* se transforme en su propio predicado, que no sea –ni pueda ser– más que éste; por tanto, que, condenado a ser *p*, funcione efectivamente como un sonriente profesional. A menudo, la historia de la mentira acaba implantando como verdad la mentira.

La presentación del candidato lleva a cabo exactamente lo mismo que la noticia. No, incluso más, pues es una noticia que pretende *adornar* el hecho de que representa un juicio concluido [o sea, ya fallado]. Y esto es de hecho un

poderoso plus, ya que de esa manera quedan escondidos los efectos que, como se acaba de ver, corresponden fundamentalmente al juicio: y con éstos, por tanto, lo que forma parte del prejuicio y la privación de la libertad. *Para persuadir al consumidor de que no lo persuadirá, el juicio, transformado en una imagen, renuncia a su forma de juicio*; pero al transformarse aparentemente en el *S* que actúa y del que se trata (en el *S*, cuya vivacidad no descubre la partición en *S* y *p*), en ningún caso lo hace tan llamativamente como el juicio normal.

El procedimiento, aunque cotidiano, es filosóficamente muy asombroso, pues representa una inversión de la secuencia normal. Mientras por lo general, en el fondo, la noticia sigue al caso que anuncia y se acomoda a éste, aquí el *factum* se acomoda al juicio. El primado lo tiene la frase: *Senator Smith is a pleasing personality*; *S* va tras ella y, por tanto, también la imagen de *S*, que actúa como si fuera el hombre mismo, o sea, algo aún no enjuiciable. En verdad, sin embargo, es el mismo hombre, el *S*, no como *p*, pero sí en su adorno, que ya no permite entrever la estructura de juicio. Lo que pretexta (en el sentido de "alegar") el juicio transformado en imagen es, pues, no pretextar nada (en el sentido de "preparar", "predecir", "prejuzgar"). Por eso tampoco acierta completamente la expresión "adornar", pues el *adorno*, que lleva a cabo, *es negativo: el juicio se envuelve* en una aparente desnudez, se adorna *con el ornamento de predicados que faltan.*

§ 19

Las mercancías son juicios encubiertos. Los fantasmas son mercancías. Los fantasmas son juicios encubiertos.

Pero ahora no se considerará nuestro ejemplo del todo característico. Se objetará que no todo fantasma es la exhibición de un *p*, ni *publicidad* –puesto que nuestro ejemplo pertenece a esa clase–, ni tampoco un juicio o un prejuicio. Hay que admitir que no todo fantasma hace publicidad de manera tan penetrante como el candidato Smith, imaginado a este efecto. Pero lo que queda es que todos los fantasmas, en cuanto son suministrados en casa, son *mercancías*. Y esto es decisivo, *pues en cuanto tales son juicios.*

De nuevo, esto suena raro. ¿Qué tiene en común el juicio, que pertenece a la lógica, con la mercancía, cuyo sitio está en la economía?

La respuesta es: el *predicado.*

Toda mercancía, en la medida en que está expuesta y se ofrece –y es mercancía sólo en cuanto tal, en cuanto oferta–, *es su propio juicio y, además, su autoelogio*. En cuanto aparece ya se recomienda a sí misma; en el escaparate se encuentra ya como prejuicio visible de su propia calidad. Ciertamente: se descompone tan poco en la frase "*S* es *p*" como nuestro candidato Smith; no se enuncia su calidad, al menos no necesariamente (aunque a menudo sí en el texto publicitario); pero en cualquier caso sí está *aderezada*. Y aderezo indica que su *p* (o sea, lo que "está separado", su calidad real o supuesta) está separado de ella y, en cuanto anzuelo atractivo, está realzado y destacado de manera que propiamente sólo es visible su carácter atractivo y no la mercancía como un todo. Lo que se le ofrece al espectador es, pues, primariamente la perspectiva, desde la que ha de "tomar en consideración" esa mercancía, que ya está fijada y suministrada por adelantado antes de que se suministre.

El carácter de juicio de la mercancía es, pues, innegable. Si en el parágrafo anterior constatamos que la eficacia negativa de la noticia consiste en recortar la libertad del receptor, en orientar a éste en cuanto al punto de vista desde el que ha de tomar en consideración lo ausente, en fijar mediante el predicado y transmitir ese punto de vista ya como mercancía acabada, con esto se describe, al mismo tiempo, también la función de la mercancía expuesta. En vez del receptor aparece ahora el cliente, que separado aún de la mercancía por el cristal, todavía "ausente", ha de ser sacado de su ausencia y atraído mediante el *p* expuesto para convertirse en comprador. Pero esa diferencia no rompe el paralelismo.

Al principio de nuestra investigación ya habíamos constatado que los acontecimientos transformados en fantasmas y suministrados en casa son mercancías. Lo que es válido de cualquier mercancía, a saber, que es un juicio, aunque sea adornado, vale asimismo para aquéllos.[1] También son afirmaciones *sobre* los acontecimientos, a pesar de que "envueltos en su desnudez y adornados con el ornamento de predicados que faltan" se ofrecen como los acontecimientos mismos. Dado que ningún juicio es tan fidedigno, tan sencillo, tan seductor como el que, supuestamente, es la cosa misma, su fuerza de engaño consiste en su renuncia al estudiado esquema "*S* es *p*". Lo que, sentados ante la radio o ante el televisor, consumimos es, en vez de la escena de su preparación y de la supuesta cosa *S*, su predicado *p*; en resumen: un *prejuicio* que se presenta en forma de imagen, que, como todo prejuicio, esconde su carácter de juicio; pero,

[1] Resulta ocioso hablar de las emisiones, que abiertamente se presentan como emisiones publicitarias de detergentes o gasolina.

como de tapadillo sigue siéndolo, aparta al consumidor de tener que tomarse la molestia de enjuiciar. Realmente, éste no toma en consideración esta idea, como tampoco lo hace con otras mercancías preparadas, por ejemplo, las conservas precocinadas, que compra para no tener que cocinarlas él mismo. Lo que vale para la noticia, a saber, que nos hace dependientes, porque nos muestra (o incluso no lo hace) lo ausente sólo en su versión de mercancía acabada pretextada, preparada y "predicada", es aún más válido de la emisión: somos eximidos de nuestro propio juicio; y mucho más radicalmente cuanto no podemos eximirnos de aceptar como la realidad misma el juicio suministrado.

IV

LA MATRIZ

§ 20

El todo es menos verdadero que la suma de las verdades de sus partes. El encubrimiento realista de los modelos tiene como finalidad el modelado de la experiencia.

Ciertamente, lo que está preparado para ser vendido no es la única emisión. En determinadas circunstancias, ésta es incluso no preparada y objetivamente verdadera; de hecho, muchas lo son; y, como a la mentira, nada le gusta más que el alibi de la verdad, al menos de la verdad parcial, incluso lo prefieren. Ninguna mentira que se precie contiene falsedad. Lo que al final se prepara es más bien *la imagen del mundo como totalidad*, compuesta a partir de emisiones particulares, y ese *tipo total de hombre*, que se alimenta en exclusiva de fantasmas y "engaños". Incluso si se emitiera fielmente todo lo particular como tal, el todo –aunque sólo fuera porque mucho de lo real *no* se muestra– se podría transformar en un mundo preparado y al consumidor del todo en un hombre preparado. *Ese todo es, pues, menos verdadero que la suma de verdades, de sus partes*; o, modificando el famoso dicho hegeliano: *El todo es la mentira; especialmente, el todo.* La tarea de quienes nos suministran la imagen del mundo consiste, pues, en engañarnos componiendo un todo a partir de muchas verdades.

Lo que se proyecta como todo no es, ciertamente, una *imagen del mundo* teórica, sino *pragmática*; y esta expresión no ha de significar sólo que lo que se nos ofrece como supuesto mundo, en vez de verdades, no acaba[1] en una simple "cosmovisión subjetiva", sino que representa un aparato práctico, un aparato de prácticas [de adiestramiento], cuya finalidad es conformar nuestra acción, nuestra resignación, nuestra conducta, nuestro tiempo libre, nuestro gusto y, con eso, toda nuestra praxis; en cualquier caso, un aparato que, para ocultar su disposición como aparato, se presenta al mismo tiempo disfrazado como "mundo". *Es un instrumento en forma de un modelo seudomicrocósmico que, a su vez, aparenta ser el mundo mismo.*

Esta fórmula suena bastante oscura, pero una analogía la aclarará. En los planetarios nos encontramos con objetos de ese mismo tipo, pues son, por una parte, aparatos, puesto que pretenden que ejercitemos nuestro conocimiento (el mundo de las estrellas) y nuestra praxis (encontrar estrellas); pero por otra, se presentan como modelos microcósmicos y, en cuanto micromodelos, tratan –por supuesto, sin malicia– de despertar la ilusión de ser el mismo cielo estrellado. La comparación con un seudoplanetario resultaría completamente adecuada, por ejemplo con uno astrológico, que, aunque pretendiendo injustamente ser modelo del cielo estrellado, quisiera ejercitarnos en que viéramos el mundo real de las estrellas según su imagen. Un objeto de este tipo particular es, pues, el "mundo", que se construye y se nos transmite a través de las emisiones: un *modelo estimulante*, con el que tenemos que ejercitarnos, poner en práctica con su ayuda *behavior patterns*, modelos de formas de comportamiento, e inducir *reflexes*; y hacerlo tan profundamente que, a través de esa inducción, no estemos en condiciones de comportarnos en el mundo real de otra manera que como ante el modelo estimulante y no nos dejemos tratar y utilizar por el mundo más que según ese modelo. Lo que se pretende es, pues, una *congruencia del mundo real y del modelo*, que sin embargo no debe presentarse en forma de una afirmación teórica de identidad, ya que ésta concedería una diferencia previa, sino como *equiparación pragmática*, o sea, como actitud efectiva en el mundo y como tratamiento del mun-

---

[1] Las imágenes particulares, que el final del siglo XIX y el inicio del XX articularon y denominaron "cosmovisiones", sólo eran inofensivas y pudorosas prefiguraciones de los actuales "modelos estimulantes" [inductores]. Ninguna "cosmovisión", que no fuera más que eso, ha podido sobrevivir. Únicamente han sobrevivido las que pudieron establecerse nítidamente como modelos estimulantes, que en la actualidad renuncian incluso a la apariencia de cosmovisión, por más que –por supuesto, como lujo superfluo– toleran que se destile de ellas cosmovisiones académicas.

do, en que no puede surgir la sospecha de que el mundo no es congruente ni idéntico con el modelo, y, si acaso surge, no sea efectiva. Un ejemplo de tal *equiparación pragmática* procede de la Alemania nacionalsocialista: para el lector del *Stürmer*,[1] que había experimentado a través de los modelos de judío allí publicados y, a través del modelo del "mundo judaizado", su *conditioning*, su impronta, la diferencia entre los judíos reales y su modelo estimulante era no sólo insignificante, sino que no existía; había entendido tan poco el hecho de la dualidad de realidad e imagen que sólo podía tratar a los judíos reales –y, de hecho, así lo hacía– como si no fueran más que sus imágenes. Casi se podría describir ese proceso como *magia invertida*, pues mientras el sortilegio mágico hace a la imagen lo que debe producir en el original de la imagen, aquí se querría producírselo a la imagen en la realidad, en la medida en que aún siga siendo válida la distinción.[2]

En cierto sentido, estas imágenes del *Stürmer* aún seguían siendo antiguas y no estaban en absoluto a la altura psicotécnica que el nacionalsocialismo ya había alcanzado; y no es impensable que el menosprecio que atrajo hacia sí Streicher por parte de quienes llevaron a cabo sus objetivos de liquidación fuera debido, en última instancia, al atraso de ese método. Para la fabricación de modelos estimulantes y de reacciones moduladas nada es tan importante como la ocultación eficaz de que se trata de algo fabricado. Sin embargo, esta ocultación no la había realizado el *Stürmer*; es decir, por desprecio de las pretensiones de sus consumidores, no había creído necesario ocultar que mentía; una perezosa negligencia con la que causaba escándalo incluso entre los asesinos de masas. Dicho positivamente: *para la industria de modelos es de sumo interés otorgar a sus modelos la máxima dosis de realismo*. Para que el modelo de estimulación sea efectivo como un todo, ha de ofrecerse como "realidad". De hecho, el nacionalsocialismo también siguió ese principio; y las fotos que montó con ese objetivo forman parte del stock clásico de modelos de estimulación que mienten de manera realista.

---

[1] *Stürmer* era un semanario antisemita, publicado en Nuremberg por Julius Streicher. (*N. del T.*)

[2] Puesto que la idea de los millones de asesinados es inimaginable, la intuición añadida de que esta aniquilación se produjo a causa de o en sustitución de imágenes apenas puede aumentar nuestro horror. La idea básica, que en algún momento nos resultó evidente desde la fe en un incremento de la humanización como fruto de la educación; la idea de que la humanidad se implantó en el momento histórico-mundial, en que el sacrificio humano se cumplió en imagen, o sea, que Isaac fue sustituido por el carnero, de manera más fructífera que mediante los hombres sacrificados en lugar de las imágenes, esa idea no podía ser traicionada.

Hoy, los modelos obsoletos del tipo de Streicher se hallan casi por completo fuera de circulación.[1] En general se ha aceptado como principio de producción que los modelos alcanzan su máxima efectividad cuando se revisten con un máximo de realismo; y no hay casi ninguna revista ilustrada o film y ciertamente ningún semanario en que no se siga ese principio. *No vivimos en la época del surrealismo, sino en la del seudorrealismo; en la época del adorno, que se atavía como época de los desvelamientos.* Cuando se miente –¿y dónde no se haría?–, ya no se hace a la ligera, sino como se fotografía; no, no *como* se fotografía, sino que efectivamente se fotografía. El medio de la fotografía, en cuanto tal, es creíble y "objetivo" hasta el punto de que puede absorber más falsedad y permitirse más mentiras que cualquier otro medio anterior. Por eso, quien quiere hacer la realidad a la manera de modelos encubre de manera realista sus modelos mediante la fotografía. Pero para poder hacerlo, para poder enmascarar la realidad con una supuesta imagen de lo real, necesita a su vez también una imagen especial de lo real, supra-real; si se quiere: "surreal"; en cualquier caso, deslumbrante; brevemente: la *imagen sensacional* que en determinadas circunstancias es en sí verdadera y, sin embargo, es enteramente falsa porque enmascara y, junto con otras imágenes sensacionalistas, colabora a esa imagen global del mundo, a la que nada corresponde en la realidad. *Por eso, lo sensacional se convierte en quintaesencia de la realidad, donde hay que producir modelos.* Esto puede sonar sorprendente, en la medida en que por lo general se asocia a un "modelo" algo monótono. Pero la cosa no es tan simple. Más bien, lo sensacional pertenece esencialmente al modelo y no sólo porque está al servicio de su recubrimiento y enmascaramiento, sino también porque, de por sí, tiende a convertirse en modelo: de hecho, nada hay más estereotipado que lo supuestamente nuevo de cada día y nada que se asemeje al super-misterioso asesinato de ayer como el super-misterioso asesinato de hoy. En verdad, si un historiador estuviera cien años tratando de componer un mosaico de nuestro tiempo a partir de la antología, que las revistas ilustradas ofrecen como "realidad de hoy", su resultado sería en general no sólo absurdo y demasiado horripilante, sino también en exceso aburrido.

Ahora bien, a pesar de que, como se ha dicho, los fabricantes de modelos ponen en marcha su sensacionalista seudorrealismo con el fin de esconder que

[1] Cosa que tiene que ver, por lo demás, con el retroceso internacional de la caricatura y de las revistas satíricas: la burla del poder –y en eso consistió siempre la verdadera caricatura– se ha convertido sencillamente en una empresa demasiado delicada. Ciertamente los dibujos del *Stürmer* no eran verdaderas caricaturas o sátiras, pues escogían sólo víctimas en cuanto tales.

quieren producir un mundo de modelos y, por tanto, impedir que el cliente sospeche que será alimentado con modelos, *éste* espera, incluso pide tipos bien determinados de *sur-réalité*, de realidad llamativa, o sea, de modelos. Cosa que tiene poco de extraño, pues el tipo de las formas matriciales suministradas a diario ha configurado ya la demanda del cliente; éste también pide sensación *y* modelo, ambos a la vez y en el mismo objeto. Lo que el comprador de los periódicos ilustrados pide es *lo nunca visto*, lo inaudito de la manera como lo oyó ayer y anteayer y ese mundo universal limitadísimo, compuesto de asesinos, *stars*, "platillos volantes" y otros mecanismos planetarios, que se autodenomina "medio mundo", "ancho mundo", "multicolor mundo", "gran mundo", a pesar de que, en cuanto ingrediente, el mundo nunca ha sido infinitesimal. Quienquiera que trate –y esos intentos por suerte nunca desaparecen– romper el *numerus clausus* de estos temas y este tipo de presentación, tiene que estar prevenido no sólo respecto a la exasperada oposición de los fabricantes de modelos, contra cuyas reglas de juego tropieza, sino también respecto a la de los clientes, cuyo horizonte de expectativas ya está igualmente petrificado, y que consideran como intromisión o como falso –o ni siquiera lo aceptan– todo lo que se sale del marco de las cosas inhabituales vividas como típicas: la mayoría de veces, lo atípico queda completamente "no dado". Y hasta hoy no sólo no se ha respondido, sino que ni siquiera se ha expuesto de manera suficiente la pregunta sobre qué método debería introducir la verdad para competir con la mentira, o sea, para ser *también* creída: si le está permitido (en caso de que pueda) ataviarse como mentira, puesto que el mundo de mentira está compuesto de verdades.

Pero incluso la fórmula: Cuando se miente, ya no se hace a la ligera, sino como se fotografía; no, no *como* se fotografía, sino que efectivamente se fotografía, ya está superada. El máximo seudorrealismo está reservado naturalmente al fantasma de la televisión, pues puede convencer a sus consumidores de que no es una reproducción de la realidad, sino la realidad misma. El consumidor piensa distraído, ¿cómo podría ser la realidad misma irreal? ¿Cómo podría declarar contra sí misma? La mentira nunca ha tenido un aparato mejor: *ya no miente contra la realidad con ayuda de imágenes falsas, sino con la propia ayuda de las mismas.*[1]

[1] El modelo de esta mentira corresponde estructuralmente al de todas las contrarrevoluciones actuales, que se han de vencer con ayuda de aquellos contra quienes se dirigen.

Si antes la "equiparación pragmática", o sea, la identificación de modelo estimulante y realidad, aún estaba expuesta a ciertas fricciones y dudas –pues toda imagen, en cuanto tal, puede producir en el espectador un mínimo de escepticismo–, hoy funciona con una facilidad casi ideal. Viendo el modelo, el espectador cree ver el mundo mismo; reaccionando ante el modelo, cree reaccionar ante el mundo mismo. Irritado o entusiasmado por fantasmas modelados, se considera irritado o entusiasmado por lo real, de manera que, cuando el mundo se presenta realmente ante él –y los modelos se fabrican como aparatos de ejercicio para ese caso–, no ve en aquél más que lo que los modelos le habían enseñado a ver, ni siente más que lo que, en cuanto a sentimientos, éstos habían prefigurado en él. Los modelos son, pues, *formas condicionantes apriorísticas*; pero no sólo de la intuición, ni sólo del entendimiento ni del sentimiento, sino también de *comportamiento y acción*; o sea, matrices de una amplitud de uso y de una universalidad de prestaciones como nunca habían previsto los filósofos más especulativos; y en definitiva, menos aún para la época del empirismo, en que supuestamente vivimos.

La única mentalidad que se podría comparar con ésta es la de los "primitivos", que (en la medida en que los supuestos de Frazer, Lévy-Bruhl, Cassirer, etcétera sean ciertos) vivían en un código de percepción y comportamiento tan claramente cerrado y fijo que no podían "tomar en consideración", ni teórica ni práctica, lo que no se les hubiera presentado a través del mismo.

Naturalmente, la expresión "formas condicionantes apriorísticas" no se puede entender literalmente, es decir, en el sentido de Kant. Son impensables unos rasgos que sean menos "innatos" que los producidos y marcados en el hombre. Pero a pesar de todo, sí que son "apriorísticos", en la medida en que, como moldes y, por tanto, como condiciones, preceden a la experiencia, al sentimiento y al comportamiento y los "condicionan". Y como estas condiciones no sólo prejuzgan sobre *cómo*, sino también sobre *lo que* se ha de experimentar, sentir, etcétera y *lo que no*, su poder tiene una fuerza extraordinaria y su ámbito de influencia es insólitamente amplio. Quien ha sido marcado por ellos ya no está dispuesto más que para lo que las emisiones han preparado para él en casa: sólo eso es lo que ve, piensa, siente, ama y hace. En esa capacidad de producir matrices y preparados consiste la meta de las emisiones. Sin embargo, como hemos visto, dado que las formas matriciales no deben delatar que son matrices, *las condiciones tienen que presentarse en forma de cosas y las matrices como fragmentos de mundo.*

Esta última constatación es de una importancia fundamental para toda nuestra investigación. Y lo es por dos razones:

1. Aquella supuesta "ambigüedad ontológica" de las emisiones, su carácter de fantasmas, que nos había ocupado al principio, está así desprovista de su aspecto enigmático: como el fabricante de matrices quiere ocultar que los modelos son modelos y las formas condicionantes son eso, formas condicionantes, las ofrece como "mundo" y como "cosas". Pero esto significa: como fantasmas, *pues los fantasmas no son más que formas, que se presentan como cosas.* El carácter de fantasmas de las emisiones se revela, pues, como un efecto deseado y su supuesta "ambigüedad ontológica" sólo como la forma fenoménica de una ambigüedad moral, o sea, de un engaño.

2. Aquel concepto de "idealismo", que habíamos introducido al principio de nuestra investigación, mediante nuestra reflexión adquiere un complemento necesario. Recuérdese que allí habíamos descrito como "idealista" toda actitud posesiva frente al mundo, toda actitud por la que el mundo aparece como "sólo mi mundo" porque me lo apropio en efecto. Pero hay una diferencia fundamental entre que sea un conquistador (o, como en Hegel, un animal devorador) el que se lo *hace* suyo o que el mundo *sea hecho* mío y *cómo* llega a ser hecho mío. "Mías" pueden ser muchas cosas, incluso el número marcado a fuego en el brazo del presidiario de un campo de concentración. Si, como se ha descrito, se le suministra al hombre-masa el mundo en la forma de una totalidad de modelos, en vez del mundo se introduce una totalidad de representación; pero sólo es "suya" porque se le ha impreso. "Que mi representación sea para vosotros mundo", dice la voluntad de quien produce matrices. Así hablaba Hitler. Habría sido impensable un seguidor de Hitler que hubiera afirmado: "El mundo es mi representación". Y no sólo porque, en cuanto hombre-masa, considerara su representación como su mundo, sino porque lo que para él era el "mundo" había sido imaginado por otro y se lo había remitido a su casa.[1]

---

[1] Que esto es así, es algo generalmente aceptado hoy. Es cierto que no como hecho filosóficamente relevante, como sucede en Marx, pues para éste lo que él denominaba "ideológico" surgía a través de un particular ensamblaje del "idealismo" con el "esquema amo-esclavo" hegeliano; para él, "ideología" significaba la representación del mundo propia del señor, que *eo ipso* valía como "el mundo" para el esclavo sin conciencia de clase; es decir, la representación, que propiamente no era propiedad del esclavo, sino de su propietario. Con su tesis de que la filosofía de una época es siempre la de la clase dominante no se refería a otra cosa. Este esquema marxiano no es aplicable sin más a las relaciones actuales de la sociedad de masas; y no lo es porque toda mercancía, no importa que sean cigarrillos, films o cosmovisiones, está producida desde

§ 21
La impronta de las necesidades. Ofertas: los mandamientos de hoy. Las mercancías tienen sed, y nosotros con ellas.

Lo que se nos presenta son, pues, objetos pre-marcados, cuya pretensión es ser conjuntamente "el mundo" y su meta consiste en marcarnos a su imagen. Sin embargo, con esto no se afirma que esta impronta se haga violentamente; en todo caso no de manera que la violencia, donde se dé, sea perceptible como tal o reconocida aunque sólo sea como presión. La mayoría de veces, la presión de la impronta nos resulta tan poco perceptible como a los peces abismales la presión del peso oceánico. Cuanto más inadvertida pasa la presión de la impronta, más seguro es su éxito. Por eso lo más ventajoso es cuando la matriz que marca es percibida como *matriz deseada*. Si hay que alcanzar esa meta, es preciso marcar antes los deseos mismos. Así, forma parte de la tarea de estandarización y de producción no sólo la *estandarización* de los productos, sino también la de las *necesidades* (sedientas de los productos estandarizados). Esto se da cada vez más automáticamente, a saber, a través de los mismos productos que se suministran y consumen a diario, pues las necesidades (como hemos visto) se rigen por lo ofertado y consumido a diario. Pero no de manera absoluta. A menudo queda abierta cierta grieta entre el producto ofertado y la necesidad: nunca se da una congruencia absoluta entre la oferta y la demanda. Por eso, para cerrar esa grieta se ha de movilizar una ayuda, que no es otra que *la moral*. Ciertamente, también ésta, si ha de ser útil como ayuda, ha de ser premarcada, de manera que sea tenido por "inmoral", o sea, no-conformista, quien no desee lo que debe recibir y el individuo sea obligado a través de la opinión pública (o sea, a través de su portavoz: su "propia" conciencia individual) a desear lo que debe recibir. Y éste es el caso hoy. La máxima, a la que todos nosotros estamos expuestos en cada momento y que sin palabras, pero sin tolerar ninguna oposición, apela a nuestro "mejor yo", suena (o sonaría, si se formulara) así: "*¡Aprende a necesitar lo que se te ofrece!*".

---

cipio de manera que promete el máximo consumo; o sea, que de antemano tiene en cuenta los deseos reales o supuestos del consumidor. Y porque los productores son también consumidores de las mercancías (cigarrillos, films o cosmovisiones) producidas por ellos mismos; cosa que tiene la consecuencia dialéctica de que la "clase dominante" está igualmente marcada por los productos de masas, que no ha hecho para sí, sino para la masa. En vez del hegeliano "El señor se convierte en esclavo del esclavo" tendría que entrar la fórmula: "El señor se convierte en esclavo entre esclavos".

Pues las ofertas son los mandamientos de hoy.[1]

Visto desde los restos de costumbres que han sobrevivido de épocas anteriores, lo que tenemos que hacer y dejar de hacer se define hoy a través de lo que hemos de comprar. Es casi imposible excluirnos del mínimo de esas compras, que se ofertan e imponen como *musts*, o sea, "compras que hay que hacer". Quien lo intenta se expone al peligro de ser considerado "introvertido", de tener que sacrificar su prestigio, de perder sus posibilidades de trabajo, de quedarse sin recursos, incluso de ser sospechoso moral y políticamente, pues no comprar equivale a una especie de sabotaje al consumo, a una amenaza de las legítimas exigencias de la mercancía y, en ese sentido, no sólo a un no-hacer, sino a un comportamiento positivo, semejante al robo, cuando no a algo aún más escandaloso, pues mientras el ladrón con su apropiación (a su manera, ciertamente no deseada) siempre pone de manifiesto que, al igual que cualquiera o como cualquier otro cliente, reconoce lealmente la calidad de atracción y el mandato de la mercancía y, por tanto, se acredita como conformista, y, si es atrapado, se le pueden pedir responsabilidades formalmente, el que no compra se atreve a hacerse el sordo ante el reclamo de la mercancía, a ultrajar al cosmos de mercancías con su renuncia y, luego, incluso a invocar hipócritamente el alibi de la negatividad, o sea, de no haber hecho nada y, de esa manera, esquivar realmente el brazo de la justicia. "Mejor diez ladrones que un solo asceta" (Molúsico).

El mero hecho de que yo no tuviera ningún coche y, por tanto, podía ser pillado *in flagranti* de no haber comprado nada y, por ende, de no tener necesidad, me llevó en 1941 al siguiente embarazo en California:

Diario

Ayer, en las afueras de Los Angeles, mientras caminaba por un *highway*, me adelantó un policía motorizado con la sirena puesta y se detuvo.

[1] A menudo se justifica el deber de modelación del hombre enlazándolo con morales existentes. Por ejemplo, se estigmatiza como "no cristiano" o "no democrático" a quien opone resistencia a la modelación. La "argumentación" es ésta: quien no participa demuestra falta de humildad, o sea, "falta de cristianismo", o que pretende una ración extra, o sea, privilegios. En el famoso libro de Link, *Return to Religion*, quien en vez de consumir los remordimientos de conciencia suministrados en casa tiene escrúpulos de conciencia es considerado "introvertido", o sea, socialmente enfermo. Sobre este libro, que no forma parte de la literatura de trataditos edificantes, sino que en 1936 fue objeto, como bestseller, de dieciocho ediciones en nueve meses, en una de las mayores editoriales, y en el que Cristo se presenta como modelo de "extroversión", véase mi reseña en *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1938 (1 y 2).

Me gritó: *"Say, what's the matter with your car?"*.

"A mi coche", pregunté incrédulo.

"Sold her?" (¿vendido?)

Negué con la cabeza.

"¿En reparación?"

Volví a negar con la cabeza.

El policía se quedó pensativo, pues parecía imposible encontrar una tercera causa para no tener coche. "¿Y por qué no lo utiliza?"

"¿El coche? Pero si no tengo"

Esta simple información sobrepasó igualmente su capacidad de comprensión.

Para ayudarle le expliqué que nunca había tenido ninguno.

Jamás podría haberme metido en peor camisa de once varas. La más pura autoacusación. El policía quedó boquiabierto. "¿No ha tenido nunca?"

"Pues, mire usted, no", dije, ponderando su capacidad de comprensión. *"That's the boy."* Y saludándole satisfecho e ingenuo traté de reemprender mi paseo.

Pero de eso nada. Al contrario. *"Don't force me, sonny"*, pensó y sacó su libreta, "no me cuente historias, por favor". La alegría de poder interrumpir el aburrimiento crepitante de su oficio con la captura de un *vagrant*, casi lo hizo candoroso. "¿Y por qué no ha tenido nunca ninguno?"

Incluso yo creí intuir lo que no podía responder. En vez de decir: "Porque nunca me ha llegado para un coche", respondí –y encima, encogiéndome de hombros y muy despreocupado–: "Porque nunca necesité ninguno".

Esta respuesta pareció ponerlo de buen humor. *"Is that so?"*, exclamó luego, casi con entusiasmo. Barrunté que había cometido un segundo error, aún peor. "¿Y por qué *sonnyboy* no necesita ningún coche?"

Sonnyboy se encogió de hombros, temeroso. "Porque necesita más otras cosas."

"¿Por ejemplo?"

"Libros."

"¡Ajajá!", dijo pensativo el policía y repitió "Libros". Evidentemente ya estaba seguro de su diagnóstico. Y luego: *"Don't act the moron!"*, con lo que se refería a que había descubierto al *sonnyboy* como un "*highbrow* que simula imbecilidad" y que, para no mostrar que negaba el reconocimiento de las ofertas como mandatos, simulaba ser idiota. *"We know your kind"*, pensó, dándo-

me un golpe amistoso en el pecho. Y luego con ademán, con el que abarcó todo el horizonte indefinido: "¿Y adónde quiere ir?".

Ésa era la pregunta que yo más había temido, pues había sesenta y cuatro kilómetros de carretera hasta San L; y hasta allí, nada. Si hubiera tratado de definirle la ausencia de meta de quien pasea, habría aparecido definitivamente como *vagrant*. Sabe Dios dónde estaría sentado ahora si, en ese momento, no hubiera llegado L., en verdad como *deus in machina*, y yo no me hubiera acercado jadeante a su imponente coche de seis asientos, me hubiera detenido de repente y hubiera pedido con un saludo entrar en su coche, cosa que no sólo dejó perplejo al policía, sino que también echó a perder seriamente su *philosophy*.

"Don't do it again!", me espetó, mientras adelantaba a nuestro coche.

¿Qué es lo que no debía hacer otra vez?

Evidentemente no dejar de comprar otra vez lo que la oferta manda comprar a cada uno.

Cuando en las ofertas se reconocen los mandamientos de hoy, uno ya no se sorprende de que también quienes no se pueden permitir la adquisición acaban comprando las mercancías ofertadas. Y lo hacen porque aún se pueden permitir menos dejar de seguir los mandatos, o sea, no comprar las mercancías. ¿Y desde cuándo ha respetado la llamada del deber *[Pflicht]* a los que no tienen recursos? ¿Y desde cuándo se detiene el deber *[Sollen]* ante los *have-nots*? De la misma manera que, según Kant, se ha de cumplir el deber incluso cuando o precisamente cuando contradice la inclinación, también hoy se tiene que cumplir incluso cuando contradice al propio "haber". Más aún, particularmente hoy. Asimismo los mandatos de las ofertas son categóricos. Y cuando anuncian su *must*, apelar a la propia situación precaria de debe-y-haber resulta un puro sentimentalismo.

Ciertamente, esta analogía es una exageración filosófica, pero lo es en dirección hacia la verdad, pues no de forma metafórica es verdad que hoy apenas hay nada que en la vida espiritual del hombre contemporáneo desempeñe un papel tan fundamental como *la diferencia entre lo que uno no se puede permitir y lo que no se puede permitir*; y esta diferencia, además, se hace real como un "combate". Si para el hombre actual hay un *conflicto de deberes* característico, no es otro que la desenfrenada batalla, feroz y agotadora en el pecho de los clientes y en el seno de la familia. Sí, "ferozmente desenfrenada" y "agotadora",

pues el hecho de que el objeto de la contienda pueda hacernos estúpidos y la misma batalla se presente como una variante cómica de verdaderos conflictos, nada dice contra su acritud y debería bastar como conflicto fundamental de una tragedia burguesa actual.

Habitualmente la tragedia, como se sabe, acaba con el triunfo del "mandato de la oferta"; es decir, con la adquisición de la mercancía. Pero el triunfo se paga caro, pues a partir de ahí comienza, para el cliente, la obligación esclavizante de *pagar a plazos* el objeto adquirido.[1]

Pero da igual que esté pagado o que se pague a plazos: desde el momento en que el comprador *tiene* el objeto, quiere disfrutar también de su haber. Y como sólo puede disfrutarlo utilizando el objeto, lo utiliza *porque* lo tiene y, de esa manera, se convierte en su criatura [en cuanto instrumento sin voluntad]. Aunque no sólo por eso. Dado que ya tiene el objeto, *moralmente* no se cuestiona tenerlo sin sacar el máximo provecho de lo que podría ofrecer. En principio, esto no sería diferente de comprar pan sin comerlo. Encender el televisor sólo de vez en cuando, utilizar la radio sólo ocasionalmente significaría renunciar a algo ya pagado totalmente o a plazos de manera voluntaria y sin que aproveche a nadie, o sea, *derrocharlo*. Y naturalmente, eso no viene al caso. Si de manera ininterrumpida alguien soporta los suministros ofrecidos por los aparatos y se deja marcar por ellos, lo hace al menos también por razones éticas.

Pero con eso no basta, pues *lo que se tiene una vez*, no sólo se usa, *también se necesita*. En cuanto se recorre una vez el carril del uso, éste exige que se siga recorriendo. *Al fin, se tiene no lo que se necesita, sino que se necesita lo que se tiene*. Cada situación de propiedad se consolida y se establece psicológicamente como situación normal. Esto significa: cuando alguna vez falta un artículo de marca poseído, no se produce simplemente una laguna, sino más bien *hambre*. Pero siempre falta algo, pues todas las mercancías, para suerte (y mediante el cálculo) de la producción, son bienes, que, aunque no son de consumo en el sentido estricto de pan y mantequilla, se utilizan habitualmente y su falta preocupa a su usuario; si éste tenía un objeto y lo ha utilizado, vuelve a necesitarlo: *la necesidad va pisándole los talones al consumo*. Y en cierto sentido la

[1] Mediante este modo de pago se completa la renuncia a la libertad, iniciada con la obediencia al mandato de la oferta: el comprador, que aún debe el importe restante, se siente constantemente en deuda; y no sólo frente al vendedor, sino también frente a la mercancía suministrada. Considera su posesión como algo aún inmerecido; pero como la utiliza, no tiene una relación libre con ella. Y como vive a lo grande teniéndola, ha de pasar su vida estando a la altura del alto estándar alcanzado mediante más trabajo; y de esa manera echa a perder la posibilidad de ser dueño de sí mismo.

toxicomanía es el modelo de la necesidad actual; con lo que se quiere decir que las necesidades deben su "estar ahí" y su "ser así" a la existencia fáctica de determinadas mercancías.

Las más refinadas de estas mercancías, sin embargo, son las que por su calidad producen *necesidades acumulativas*. Que Dios o la naturaleza haya implantado en el hombre una *basic need*, una necesidad básica de Coca-Cola no se afirmará ni siquiera en el país de su producción. Pero, allí, la sed se ha acostumbrado a la Coca-Cola; y esto –aquí llegamos a la cuestión principal– a pesar de que su última función secreta no consiste en apagar la sed, sino en producirla; es más, producir una sed que se convierte en una sed específica de Coca-Cola. Así pues, aquí la demanda es el producto de la oferta; la necesidad, el producto del producto; pero al mismo tiempo la necesidad creada por el producto funciona como seguro de la ulterior producción acumulativa del producto.

Este último ejemplo muestra que, si se describen las ofertas como los "mandamientos de hoy", uno no se puede hacer una representación demasiado pequeña de su carácter de imperativo. Lo propio de este carácter no está sólo en las proposiciones imperativas expresas ni sólo en el ruidoso mandato-reclamo: "¡Compra tu ropa interior Mozart! ¡Cómprala inmediatamente! ¡Es un *must*!", al que al final aún se puede oponer resistencia con cierto autodominio, a pesar de que uno sea tratado de antemano como propietario. Lo imperativo está más bien en la posesión del producto mismo. Sus órdenes, aunque mudas, no toleran de hecho ninguna oposición. *Toda mercancía, una vez conseguida*, para seguir siendo utilizable o, al menos, para no resultar inmediatamente inservible (también por razones de prestigio: para estar rodeada de objetos de su misma clase), *exige la compra de más mercancías; cada una tiene sed de otra, no, de otras.* Y cada una nos hace también sedientos de otras: comprar mercancías no es difícil, pero sí lo es mucho tenerlas, pues el propietario de la mercancía ha de convertir en propia la sed de la misma (sed de detergentes, de gasolina). Y por difícil que le pueda resultar cebar las bocas crecientes de los objetos que se han convertido en su propiedad, no le queda otra salida que aceptar sus necesidades; y lo hace, incluso antes de saberlo. Quien necesita *A* también necesita *B;* y quien necesita *B*, también *C*. No necesita, pues, una y otra vez sólo *A* (como en el caso de la Coca-Cola), sino más bien toda la generación de mercancías: *B* –exigida por *A*–, *C* –exigida por *B*–, *D* –reclamada por *C*–, y así *in infinitum*. Con cada compra se vende él mismo: cada una es una forma de emparentar

con una familia de mercancías creciente, que se reproduce como conejos y exige ser mantenida financieramente por aquél. Por una parte esto significa cierta comodidad, a saber, que uno apenas necesita preocuparse de su manera de vivir, ni de tomar decisiones propias, pues lo que hay que hacer día a día se lo proclaman los sedientos componentes de la familia de mercancías; y *time goes on*. Pero, por otra, también significa que uno es organizado, tutelado, perseguido por esos miles de componentes de la familia, que lo mantienen en funcionamiento; que uno pasa su vida sometido a un dictado; que de antemano ya se ha dispuesto de la elección de las necesidades futuras; es decir, que uno nunca encuentra tiempo o libertad para hacer saber o incluso sólo para sentir una necesidad propia.

El naif advertirá sobre el peligro de dejarse llevar por ese tipo de "mercancías sedientas"; pero, naturalmente, esto es irrisorio, pues no hay mercancías que no sean sedientas. Y no las hay, porque no es la mercancía particular la que tiene sed, sino el universo de mercancías como conjunto; porque lo que denominamos "sed de las cosas" no es más que la interdependencia de la producción, es decir, el hecho de que todos los productos se interrelacionan y están referidos unos a otros. Claro que mantenerse al margen de ese cosmos de mercancía y producción resulta impracticable, tanto como lo sería el intento de mantenerse al margen del mundo y, por tanto, como el intento de *ser*, pero *no ser en el mundo*. Y si un loco intentara el experimento de independizarse aunque sólo fuera de algunos de esos aparatos, que constituyen nuestro mundo, por ejemplo de la electricidad, rápidamente perecería. No pueden permitirse lagunas en el sistema, del que *nolens volens* uno participa en cuanto nacido hoy, pues de esa manera perdería el sistema completo.

El hecho de que toda mercancía, que se nos ofrece como "mandato" y así es comprada, esconde a su vez necesidades, que se convierten en *nuestras* necesidades, representa el *clímax del fenómeno matricial*, pues *nuestras necesidades no son otra cosa que las copias [en cuanto improntas] o reproducciones de las necesidades de las mismas mercancías*. Y lo que nosotros vamos a necesitar mañana no está escrito ni en las estrellas ni en el propio pecho; tampoco en nuestro propio estómago; sino en el frigorífico, que compramos anteayer, o en la radio, que compramos ayer, o en el televisor, que hemos comprado hoy; y mañana estaremos a la escucha del dictado de sus necesidades con el corazón palpitante.

§ 22
El primer axioma de la ontología económica: Lo que sólo se da una vez no es. Digresión sobre la fotografía.

Acabamos de decir: el hecho de que no sólo nuestras experiencias son modeladas, sino incluso nuestras necesidades, representa la máxima prestación de la matriz. Y ciertamente resulta acertado, en la medida en que nos vemos a nosotros mismos como objetos y, por tanto, como víctimas de la modelación, pues no hay un estrato más profundo que el de nuestras necesidades. Ahora bien, con esto no se ha descrito por completo la capacidad de la matriz.

Y no lo es, porque las matrices no sólo nos modelan a nosotros, sino también al mismo mundo. Esta afirmación resulta evidente, pues sólo parece poner de manifiesto el hecho de la producción en serie. Pero se verá claro que no lo es tanto en el momento en que volvamos a nuestro ámbito original de ejemplos, a la producción de fantasmas en la radio y la televisión. A partir de ahí, nuestra afirmación significa que los modelos artificiales de "mundo" –y las emisiones nos llegan como sus reproducciones– no sólo nos modelan a nosotros y nuestra imagen del mundo, sino al mismo mundo real; que esa modelación tiene un efecto bumerang; que la mentira se miente a sí misma de verdad; en suma: *que lo real se convierte en copia de sus imágenes.*

Para entender el procedimiento específico por el que lo real se convierte en copia de sus imágenes, tenemos que empezar bastante *ab ovo.*

Al principio habíamos constatado que los sucesos reales o supuestos suministrados en casa, justo por ser suministrados, se convierten en mercancías y, en la medida en que todo suceso se suministra en casa en forma de innumerables ejemplares, se transforman en mercancías de masas. La relación entre suceso y emisión es, pues, un caso particular de la relación específica entre *modelo* y *mercancía reproducida.*

Ahora bien, si se pregunta qué es real –"real" en sentido económico– el modelo o la reproducción, la respuesta es: la reproducción, la mercancía reproducida, pues sólo gracias a ésta existe el modelo. Y la mercancía es tanto más real cuantos más ejemplares se venden; a su vez, el modelo es real sólo en la medida en que, gracias a su cualidad de modelo, hace posible la "realización" de máximas ventas de sus reproducciones. Si hubiera una *ontología académica de la economía,* o sea, una teoría del ser como éste aparece desde la perspec-

tiva de la producción y del consumo actuales, su primer axioma sería algo así: *La realidad se produce mediante la reproducción; el 'ser' sólo es en plural, sólo como serie. Y en su forma negativa: "Una vez no es ninguna vez; lo que es sólo único no 'es'; el singular pertenece aún al no ser".*[1]

El axioma suena absurdo y, de hecho, es difícil de entender. Y eso porque lo que se reconoce como "existente" no es ni lo "universal" ni lo "particular", sino un *tertium*: la *serie*; o sea, porque se trata de algo transversal respecto a la clásica alternativa nominalismo-realismo, que nos resulta familiar. Sin embargo, eso no impide que el axioma lo tengamos metido hasta la médula nosotros, hoy, y sobre todo los menos filósofos:

Quien haya tenido la oportunidad de observar a viajeros, especialmente los de países muy industrializados, por Roma o Florencia, habrá notado hasta qué punto se irritaban al encontrarse con *cosas únicas*,[2] es decir, ante esos grandes objetos históricos, que subsisten como ejemplares únicos en el mundo seriado. De hecho, por lo general esos turistas llevan consigo un remedio contra esa molestia: una especie de jeringa, cuya aplicación les proporciona la inmediata recuperación de su tranquilidad anímica; más exactamente, un aparato, con cuya ayuda pueden convertir de inmediato en "tema" [objeto de ilustración] una cosa única, que por su belleza o carácter inclasificable pudiera irritarlos mucho, y los capacita para transformar cualquier artículo demasiado determinado en un "artículo indeterminado", es decir, en un objeto que, en el universo de la reproducción, puede tener una existencia legítima en cuanto reproducción; en resumen: todos esos viajeros están provistos de un *aparato fotográfico*. Y como magos que ni siquiera tienen necesidad de tocar sus objetos, recorren el mundo en tropel, sin detenerse, *pour corriger sa nature*: para eliminar el defecto, que toda pieza, por el hecho de su unicidad, representa dentro del universo seriado; para darle cabida, mediante la reproducción, en el universo seriado, del que hasta ese momento estaba excluida; es decir, para *"captarla" fotográficamente*. En cuanto han tomado la instantánea, ya están tranquilos.

---

[1] En cierto sentido, este axioma está avalado por las ciencias exactas: para éstas, lo que "es verdaderamente" es sólo lo que sigue estando ahí bajo las mismas condiciones, es decir, lo regular. Su máxima podría ser: "Lo que no puedo repetir, no lo considero como existente". El orgullo arrogante de los intelectuales del siglo XIX frente a la religión (identificada con "milagros"), el del científico frente a la historia no consiste en otra cosa más que en la equiparación de ser y plural, o sea, la regla.

[2] La posesión de un objeto, que sólo existe como ejemplar único, por ejemplo, una obra de arte, representa ciertamente un valor y, en cuanto monopolio, pone de manifiesto la riqueza y otorga una conciencia aristocrática. Incunables y productos de masas viven hoy en unión personal. Cuanto más mecanizados son sus productos, más se engalana su productor con productos de factura antigua.

Este "captar", sin embargo, significa también *acoger*, pues lo que estos magos consiguen mediante su reproducción es, al mismo tiempo, *tener* los objetos. No hay que añadir, "sólo *in effigie*". El modo de "tener" esos objetos es el mismo *modo de tener* al que están habituados. Sólo porque tienen los objetos *in effigie* los "tienen". Y como no conocen otra manera de estar que la que se da entre *effigies* –las mercancías seriadas de su mundo entre, con y de las que viven son generalmente reproducciones, copias de modelos–, *las copias son para ellos lo real.* Como no fotografían lo que ven –pues lo que ven, sólo lo ven para fotografiarlo y lo que fotografían, sólo lo fotografían para tenerlo–, *lo que* fotografían no es lo "real". Para ellos "real" es más bien la fotografía, es decir, los ejemplares de la serie de reproducción, acogidos en el universo de series y convertidos en su propiedad. Expresado ontológicamente: han sustituido el *esse = percipi* por un *esse = haberi.*[1] Para ellos, real no es propiamente la plaza de San Marcos en Venecia, sino la plaza que está en el álbum de fotos en Wuppertal, Shefield o Detroit. Con ello, se dice al mismo tiempo que *lo que cuenta para ellos no es estar allí, sino únicamente haber estado allí.* Y eso no sólo porque haber estado allí aumenta su prestigio en su patria, sino porque solamente lo que ha sido representa una posesión segura. Mientras lo presente, a causa de su fugacidad, no puede ser "tenido" y queda como un bien inconsistente, irreal, no rentable, o sea, no permanece, lo que ha sido es lo único real, en la medida en que, en cuanto imagen, se ha convertido en cosa y, por tanto, en propiedad. Formulado ontológicamente: *ser es sólo haber sido.* Si –cosa sumamente improbable, pues fotografiar y filosofar parecen excluirse– entre estos magos se encontrara uno que no sólo actuara así, sino que tuviera claro lo que hacía, justificaría su vida pasada disparando fotografías de esta manera: "Porque en mi vida no ha habido nada superfluo, despilfarrado y no aprovechable, he transformado toda cosa *pasada* en una reproducción y, con ello, en un objeto físi-

[1] Lo específico y y particularmente fascinante de la fotografía se fundamenta en que une en su dos actividades capitales de hoy: reproducir y adquirir. A eso, además, se añade que quien adquiere de esa manera tiene que contar, al igual que el pescador o el cazador, sólo con los utensilios necesarios, pues lo que adquiere (a saber, la vista) está ahí gratis a su disposición... cosa que, en el actual mundo mercantil, representa sencillamente una fabulosa excepción. No es casual que "disparar [una instantánea]" se diga en inglés *to shoot,* como si el tema fuera una pieza de caza. Lo fascinante de la fotografía es ser a la vez adquisición y *fun*, o sea, una especie de ocio, que se hace agradable para el analfabeto del ocio porque tiene la forma de una ocupación aparente, a menudo incluso la del trabajo o, en resumen, se presenta como *hobby.* Ahora bien, el *hobby*, a su vez, pertenece al círculo de problemas de lo fantasmal, pues es un desahogo, que parece trabajo; o incluso un trabajo, que se lleva a cabo para desahogarse del mismo. La conexión de todos los fenómenos indicados no necesita que se ponga de manifiesto aquí, pues queda desvelada con sólo contemplarla.

co; y las he traído a casa la mayoría en blanco y negro, algunas en color e incluso un par en movimiento, de manera que ahora siempre las puedo seguir teniendo: cada cosa *es*, porque permanece; cada cosa *es*, porque es imagen". *Ser* significa, pues, haber sido y ser reproducido y ser imagen y ser propiedad.

Tratar de aclarar más la estrecha relación que hay entre la técnica de reproducción y el recuerdo (que no sin razón se denomina "reproductor") nos llevaría demasiado lejos. Indiquemos aquí sólo que [la relación] es ambigua: por una parte, somos recordados mediante fotos; pero por otra –y esto es más importante–, los *souvenirs* convertidos en cosas han atrofiado el recuerdo, en cuanto sentimiento y capacidad, y lo han sustituido. En la medida en que el hombre contemporáneo aún concede valor a concebirse como "vida", a conseguir una imagen autobiográfica de sí mismo, la compone a partir de fotos, que él mismo ha disparado. Las imágenes de lo que ha sido ya no necesitan ser evocadas: son montadas; y tampoco necesitan sobresalir: a lo sumo desde el fondo del álbum. Aquí y sólo aquí reside su pasado, de la misma manera que la basílica de San Marcos. Sólo con ayuda de las instantáneas allí pegadas y, por eso, imperdibles, reconstruye su pasado; y hace su diario sólo en esa forma de álbum. Resulta marginal que su vida, así reconstruida, se componga casi en exclusiva de excursiones y viajes y que todo lo demás no parezca contar como "vida".

En el fondo, esto es el principio museístico, que ahora ha triunfado como principio autobiográfico: la propia vida se le presenta a cada uno en la forma de una serie de imágenes, como una especie de *galería autobiográfica*; pero de esa manera, ya no como algo pasado, pues lo pasado ha sido proyectado al *único* ámbito de ser imagen, disponible y presente. Tiempo, ¿dónde está tu aguijón?

Si se le ofreciera al señor Schmid o Smith un viaje a Italia, pero con la condición de no fotografiar en ningún caso, es decir, de no preparar ningún tipo de recuerdo para pasado mañana, rechazaría la invitación como un derroche, o sea, como una proposición casi inmoral. Obligado a hacer un viaje así, sería presa del pánico, pues no sabría qué hacer con el presente y con todas las cosas dignas de ver "dispuestas para ser fotografiadas"; en suma: no sabría qué debería hacer consigo mismo. Por eso es congruente que las agencias de viaje no seduzcan con esta invitación *"Visit lovely Venice"*, sino con *"Visit unforgettable Venice"*. Ya antes de que uno la haya visto, resulta inolvidable. No hay que visitarlo porque sea bello, sino porque es inolvidable; de la misma manera que hay que comprar un pantalón porque es irrompible. No es inolvidable por-

que es bella, sino que el viajero puede fiarse de que es bello porque está garantizado que es inolvidable. Ahora bien, para quien viaja de esta manera el *presente* queda degradado a medio para procurarse ese "lo que habrá de haber sido",[1] a pretexto –ni siquiera vale la pena hablar de ello– para la única mercancía de reproducción válida del futuro anterior; o sea, a algo irreal y fantasmal. Resulta superfluo subrayar que no se *viaja* sólo así.

§ 23
El segundo axioma de la ontología económica:
Lo que no es aprovechable no es.

De la misma manera que, a ojos de los supuestos ontólogos de la economía, la dignidad que corresponde al ejemplar único es escasa, también es *mínima la dignidad ontológica de las cosas no producidas* en general, es decir, la de los *objetos naturales*; en especial la de los elementos naturales no utilizables, que son descartados en la producción en serie. Éstos son considerados como pesos muertos, que, dado que no valen nada económicamente, tampoco merecen nada mejor que no ser, o sea, merecen ser en efecto aniquilados. Por eso, el segundo axioma de la ontología económica reza así: *Lo que no es aprovechable no es; o no merece ser.* Nuestra época demuestra con suficiente claridad que todo puede estar condenado a esa ausencia de valor, a convertirse en escoria de liquidación según su situación económica: los hombres igual que los residuos atómicos [contaminados].

Comparada con la existencia real de los productos seriados, previstos para satisfacer las necesidades (o que "prevén" las mismas necesidades, que satisfacen), a ojos del ontólogo de la economía, la naturaleza como totalidad, a pesar de su inmensidad, queda fuera del ámbito de lo previsto, fuera del ámbito que para él representa el campo de la "providencia". Para él, la naturaleza es en sí misma sólo κατὰ συμβεβηκός, sólo casual, aunque, en cuanto materia prima para los productos, también le corresponda "ser" y "valor", si bien ambos únicamente en préstamo, o sea, que le son prestados previamente por los productos, que se pueden adquirir a partir de ellos. Ahora bien, lo que de realmente no rentable oculta la naturaleza, a saber, esas piezas que el productor no sólo

[1] *Es wird gewesen sein*: se trata del *Futurum II* o futuro anterior, como quien indica, por ejemplo respecto de una acción: "Habré de haber escrito". (*N. del T.*)

no puede utilizar, sino que ni siquiera puede liquidar, el exceso del universo, por ejemplo, la Vía Láctea, representan a ojos de aquel ontólogo, en la medida en que los admita, un escándalo metafísico, un enorme material, que nada puede justificar, instalado sin ningún motivo y, en cierto modo, explicable sólo desde una incompetencia empresarial cósmica. Probablemente, la actual queja nihilista sobre la "ausencia de sentido del mundo" es expresión, al menos también, del dolor cósmico de la época industrial; un dolor cósmico que justo se funda en la sospecha de que, a la postre, el exceso del universo no es utilizable ni rentable, es superfluo, un despilfarro y está ahí para nada; y evidentemente no tiene nada más que hacer que estar metafísicamente holgazaneando en el espacio, que se ha puesto a su disposición por razones incomprensibles.[1]

Pero yo había restringido: "En la medida en que el ontólogo admita lo inutilizable", pues casi nunca se acepta la existencia de lo inutilizable, como tampoco el hecho de lo χαχόν en los sistemas clásicos de la teodicea, por ejemplo en Plotino, en el que es *colocado* [o sea, aceptado] [2] en un determinado lugar

[1] Demasiada. Demasiada agua fluye
completamente superflua desde la noche.
Demasiado, sí, demasiado mundo se hizo,
demasiadas costas, que quieren ser mencionadas,
demasiados vientos, que soplan inútilmente.
¿Quién va a contar o a ensalzar tantas cosas?
¿Qué cartógrafo marca los anónimos
arrecifes de coral, que hay en el fondo del mar,
los filones de oro, que nadie vio aún,
las figuras estelares, que aún no tienen nombre?
Sin sentido, para burla y sólo para emerger
está ahí toda esa excesiva abundancia.
Y ¿existe incluso el hombre, que no se equivoca,
para recitar todo lo que está ahí sin más;
quién lo contará a él al final
y quién lo apuntará a él en las listas?
¿Dónde habría gratitud? ¿Dónde sólo un oído?
¡Incluso él, demasiado! ¡Su elogio, mero retumbar!
¡Demasiado! ¡Abridme la cortina
y dejad caer las velas!
(De: "*Der fiebernde Columbus*" [Colón delirante])

[2] Este término significa, en primer lugar, tanto como "conceder", "ceder", o sea, retroceder ante la prepotencia [*Übermacht*] de lo fáctico, a la que se le hace sitio cediendo el propio lugar. Yo me coloco adecuándome a él. En un segundo estadio se supera esta falta de libertad, al menos en parte: el culto y el sistema filosófico son los medios para cederle un espacio propio, un sitio propio, en el que, mediante la localización, es reconocido y, al mismo tiempo, limitado; la divinidad se convierte en prisionera de su templo, lo χαχὸν

del sistema y, de esa manera, queda despojado de su cualidad negativa. Naturalmente, esta analogía no ha de significar que la ontología económica haya dado lugar a una teodicea regular, que haya afirmado de forma expresa como dogma que "no hay nada inutilizable". Para ella no caben los dogmas expresos. Pero su actuación, mucho más convincente que cualquier posible tesis, parece inflamada por una ambición casi deportiva de engañar con astucia a la naturaleza: por la ambición de "mostrarle", de indicarle que no le sirve para nada su indolencia metafísica y que sus melindres, su resistencia, su pretensión de independencia respecto al cosmos de la producción son inútiles; por la ambición de violarla, de dejarla encinta, de obligarla por la fuerza a que sea fértil y de demostrarle *ad oculos* que se la podría explotar hasta el final (y ojalá fuera mediante la invención y producción de las más absurdas necesidades, que incluso se ajusta a sus escorias). Por más insuperablemente segura de sí misma y titánica que parezca esta actitud provocadora, tampoco está por completo libre de temor y temblor. También al Titán se le ha dado el dolor cósmico de la época industrial y el miedo a no estar a la altura de su desafío y a que la agredida (a pesar quizás de retener frígida y burlonamente su fertilidad máxima) pueda vengarse con un exceso de rendimiento. La lucha, acompañada por ese miedo, adopta entonces formas de inquietud; y así como la violada (o sea, el mundo de la naturaleza) parece salir de cada abrazo con una nueva virginidad y cada mañana como si no se acordara lo más mínimo de lo que se le ha hecho, la lucha va aumentando y llega incluso a convertirse en una ira semejante a la de Sísifo.

Pero dejemos esta mitológica imagen atrevida y no del todo creíble. La máxima realmente efectiva es, en cualquier caso, ésta: *No debe haber nada que no sea utilizable*. Y su versión imperativa positiva: *¡Haz que todo sea utilizable!* En cierto sentido, la ontología económica es al mismo tiempo una ética, que se propone como tarea la redención del caos del mundo de su situación de materia prima, de "pecaminosidad", de "inautenticidad", es decir, su meta es transformar lo "inauténtico" en "auténtico", el caos en un cosmos de los productos; en suma: instaurar una *aetas aurea* de productos manufacturados, de manera que "al final de los días el caos, con millones de formas maduras, finas y dora-

queda preso de su sitio en el sistema. Hoy, en fin, "colocar" significa en exclusiva colocar algo de manera que esté disponible para mí y no me moleste. Arreglo algo para mí.

das, esté ahí (como) un cuadro apolíneo completamente fermentado y candente".[1]

Con las expresiones utilizadas aquí ya se ha sugerido que de esa manera la ontología económica también es una doctrina de la justificación: lo que antes sólo había existido como mundo contingente e inacabado, ahora es *justificado*, pues se muestra como material indispensable de la elaboración y los productos acabados.[2] Y con ello también la existencia del hombre productor mismo, pues sin su trabajo, realizado con el sudor de su frente, no se llevaría a cabo la transformación y salvación del mundo. A los ojos del ontólogo económico, pues, nuestra misión es hacer que el mundo "vuelva a sí mismo" [sea él mismo] y, para guiarlo a que cumpla su destino, llevarlo a nosotros: en los altos hornos, fábricas, centrales eléctricas y atómicas, estaciones de radio y televisión. Éstas son las "casas del ser", en que el hombre trata de someter a su transformación el mundo como conjunto: una tarea tan inmensa que la definición clásica del *homo faber* ya no se adecúa al hombre atrapado por esta fiebre de la transformación. El clásico *homo faber* se había contentado con utilizar partes del mundo para producir su propio mundo, no previsto por el mundo mismo y en eso había visto su destino y su libertad. Lo que no necesitaba para esa finalidad lo dejaba intacto. El hombre actual, en cambio, ve en el mundo como un todo *eo ipso* sólo un material; prefiere imponerse a sí mismo nuevas nece-

---

[1] Esta sorprendente afirmación, un pasaje epistolar del joven Rilke (1904), suena de hecho como una descripción de la situación escatológica, en que toda la estofa informe será asumida en lo configurado. Ciertamente Rilke lo describe de una manera muy velada y borrosa, pues oculta el proceso de producción, a través del cual cree que se llegaría a esa situación, es decir, guía nuestras asociaciones en una dirección positivamente falsa: nos deja pensar en vinos añejos o en la orfebrería, o sea, en procesos de producción tan exquisitos como impersonales. No obstante todo eso, su sueño no es más que el de la total violación de la estofa del mundo. Y si en él también las representaciones alquimistas del mundo dorado parecen renovarse de manera virulenta, sólo es posible porque recuerdan justo a las representaciones escatológicas de la ontología económica. De hecho, semejantes afirmaciones, sobre todo la idea de Nietzsche de lo *apolíneo* (que, como justamente subraya Erich Heller, es el fundamento casi literal la citada frase de Rilke), tendrían que reinterpretarse teniendo presente el trasfondo de la ontología económica. El hecho de que Nietzsche diera una versión totalmente nueva a la discusión del par conceptual "estofa y forma" mediante la introducción del par mitológico "dionisíaco-apolíneo", resultará oscura mientras no se tenga en cuenta que, en la época de la industrialización, la "estofa" (= mundo de la materia bruta) y la "forma" (= producto) empezaban a adoptar un significado universal, que los primeros metafísicos ni soñaron. (El pasaje de Rilke está tomado de Erich Heller, *Enterbter Geist*, Suhrkamp, 1954).

[2] La argumentación del autor descansa en el concepto de "acabado" [*fertig*]. Así, la justificación [*Rechtfertigung*], que es un concepto teológico, indica la "plenitud" en el sentido de que el "ser justificado" es el ser "pleno", "acabado"; y, en el mismo sentido, el "producto acabado" [*Fertigware*] lo es como fruto de un proceso, la "elaboración" [*Verfertigung*] de la materia (estofa) informe o inacabada. (*N. del T.*).

sidades, antes que dejar lo que existe intacto y sin utilizar; y quiere rehacer el mundo como un todo, transformarlo y "acabarlo". Su pretensión no es, ciertamente, menor ni menos universal que la religiosa o la filosófica-sistemática. Es el herrero del ser; al menos, su pastor.

Seguramente sorprenderá encontrarnos con esta expresión aquí, en este contexto en verdad no heideggeriano; lo cierto es que resulta inconmensurablemente amplio el abismo entre "pastor" y "herrero", entre Heidegger, que asigna[1] al "ser" el "lenguaje" como "morada", y la ontología económica, que coloca al mundo en las casas de transformación de penas y matanza antes nombradas. Ahora bien, es innegable que tienen algo en común: la particular suposición fundamental de que *el ser necesita nuestra ayuda*, de por sí necesita ser "habitado", sin nosotros no puede vivir ni un instante ni arreglárselas él mismo y tiene que encontrar su establo y su sitio en nosotros. En un caso y otro se ve el esfuerzo por proporcionar al "idealismo" (en el sentido de nuestra definición) una raíz realista y una justificación; y eso prescribiendo al mundo o al ser mismo la necesidad de que se convierta en *mi* mundo. La base de ambas filosofías es el deseo de procurar al hombre una misión metafísica, hacerle creer que tiene un cometido, a saber, justificar *ex post*, como cometido, lo que hace sin más. Este deseo no es, de cualquier modo, incomprensible. En ambos casos se trata de una protesta contra la actual "posición del hombre en el cosmos" o, más exactamente, contra el hecho de que el hombre no ocupa *ninguna* posición en el cosmos; de que, degradado por el naturalismo a ser una parte de la naturaleza en medio de millares de partes de naturaleza, ha sido despojado de la ilusión de su privilegio antropocéntrico. Ambas filosofías ponen de manifiesto lo extraordinariamente difícil que resulta estar a la altura y soportar esa ausencia de privilegio, pues en ambas se intenta introducir de contrabando y por la puerta de atrás una posición especial, una misión, una *necesidad absoluta del hombre para el mundo*. El "pastor" es, justo, el centro del rebaño y, en cuanto tal, no es un cordero. Si el hombre es "pastor del ser" o del mundo, en-

[1] Esta suposición no es sólo completamente infundada, sino un antropomorfismo, que, presentándose disfrazado, no resulta mejor, sino sólo más extraño. Pues resulta extraño que el hombre "sin morada" impute al ser su propia necesidad de abrigo y morada, que se engañe a sí mismo porque, no siendo ya huésped del ser, tiene que ser su pastor o su casero. No, quien quiere tener una "casa" es siempre y fundamentalmente sólo el individuo, tanto da que sea un caracol, un hombre o una familia; sólo lo separado, lo individual, precisamente *porque* está separado y, en el vasto mundo, está indefenso, perdido y demasiado poco en su casa. Jamás, pues, el mundo mismo, por no hablar de su ser. El mundo (en la medida en que tenga preocupaciones) tiene otras preocupaciones que buscar y encontrar una morada.

tonces tampoco lo "es" sólo en el mismo sentido como el mundo, sino en otro especialmente diferente; y el blasón de su distinción metafísica vuelve a estar resplandeciente. Lo mismo vale del "herrero del mundo". En ambas filosofías se trata, pues, de un *antropocentrismo avergonzado*, de una nueva variedad, pues lo que afirman no es propiamente que el mundo esté ahí para el hombre, sino al contrario, que *el hombre está ahí para el mundo*. En ambas, el papel otorgado al hombre es el de un *altruista cósmico*, el de un *manager cósmico*, al que no le pertenece aquello de lo que cuida y al que sólo le interesa el bien del mundo y del ser.

Pero aunque pueda parecer fascinante reconocer que tan dispares filosofías actuales comparten, en cuanto filosofías *de hoy*, tesis fundamentales, que nada tienen en común con ninguna de las filosofías anteriores, lo decisivo para nuestro tema es naturalmente sólo la ontología económica, es decir, la convicción de que el mundo, como es, no es un mundo acabado, ni un verdadero mundo: propiamente aún no *es*; que sólo llegará a ser de verdad en la medida en que, reelaborado por nosotros, esté acabado y sea puesto en circulación, o sea, que desaparezca en realidad *como* mundo.

Para esta filosofía resulta simplemente insoportable la idea de que haya acontecimientos que no sean utilizados, reelaborados y puestos en circulación, que no se refieran al hombre, sean anónimos, surjan por nada, se desarrollen y vuelvan a desaparecer en la nada; como igualmente insoportable es para nosotros la idea de que tal vez, en algún lugar, pudiera haber trigales o plantaciones de árboles frutales que maduran para pudrirse, sin ser cosechados. Lo que sólo es, es como si no existiera. Lo que sólo es, es un despilfarro. Si ha de haber *ser*, ha de ser cosechado. Y esa cosecha, la cosecha del acontecer y la historia, tiene lugar en gran parte en las emisiones: el moribundo, si es transmitido, está salvado; la derrota, si es reproducida, es vencida; la oración privada, si es reproducida miles de veces, es escuchada. Sólo ahora y aquí, *son*. Pero lo que han sido antes de haberse convertido en comunes desaparece en la vana apariencia.

§ 24

Los fantasmas no son sólo matrices de la experiencia del mundo, sino del mundo mismo. Lo real como reproducción de sus reproducciones.

"Realmente existente" en el sentido de la ontología económica no es, pues, ni lo individual ni la naturaleza, sino sólo la suma de los productos acabados existentes en series de reproducciones. Esencial para estos productos es que no tratan de ser más que su función (satisfacer una necesidad), no consistir más que en la cualidad que los hace comercializables y utilizables. No hay ningún producto que logre plenamente esta meta: por su volumen, peso y capacidad de consumo, cada uno arrastra consigo un peso pecaminoso de atributos, por los cuales no se interesa el comprador. En cierto sentido irreverente, cada uno, al igual que el alma, parece avergonzarse de estar encadenado a un cuerpo, de pertenecer a la naturaleza. El ideal que persigue es reducir ese resto corporal a un mínimo infinitesimal, alcanzar una existencia en cierto modo angelical.[1]

Esto es válido no sólo de los productos físicos, sino de todos; no sólo de la estofa física, de la que están hechos los productos físicos, sino de todo producto que es reelaborado; por tanto, también de la estofa, que es elaborada en "emisiones", es decir, de los *acontecimientos.*

De la misma manera que éstos pasan "por naturaleza" y como sucesos particulares, no valen nada; son materia bruta; arrastran consigo una tara pecaminosa de atributos, que no es utilizable; no pueden "pasar" la censura de la ontología económica. Para valer algo tienen que ser multiplicados; y, como la multiplicación de la condición bruta no tendría sentido, han de "ser pasados", repujados por la máquina de pasar, o sea, cribados. Únicamente son válidos en esa condición "pasada". La pregunta sobre qué o cómo es o ha sido el acontecimiento "de verdad" resulta impertinente, pues se trata de una mercancía. Ante la mermelada lista para ser utilizada tampoco se pregunta qué frutos originales se han pasado por la máquina para conseguir elaborarla. Uno se encuentra más bien ante el producto: "Esto es lo verdadero", si funciona en su

[1] Una parte considerable de la pintura abstracta imagina esos *ángeles de la era industrial,* o sea, cuadros incorpóreos. La popularidad de los dibujos actuales, cuyos contornos de hilo de alambre dejan completamente vacío el volumen de lo representado, resultaría incomprensible si ese estilo surgiera solamente de un gusto artístico.

uso; si se presenta como lo que se necesita; y si se acredita desapareciendo en su utilidad.

Este concepto de verdad del producto y la mercancía, es decir, de la acreditación se cumple de la manera más completa en los acontecimientos, que llegan en su condición "pasada" como emisiones de radio o televisión: éstas no tienen la carga de ningún peso muerto; ni nada que los consumidores necesiten tomar: ni caminos ni esfuerzos ni peligros. La perfección llega hasta el punto de que incluso, *tras* el consumo, no queda nada como resto, ni semilla ni pelo ni hueso; ni siquiera el producto (como ocurre con el libro tras la lectura). El bien de consumo desaparece en el consumo, como sucede con las píldoras. Sin tener en cuenta el efecto invisible, que consiste en que el consumidor, a través de la mercancía, se convierte de nuevo en hombre-masa, todo sigue como antes. Nada necesita ser arreglado o lavado; nada ha ocurrido, nada ha quedado, ni queda; la ausencia de consecuencias es completa. Se acaba con el peligro de que se le pudiera exigir al consumidor un almacenamiento no deseado de bienes culturales. No hay ninguna educación *[Bildung]* amenazadora.

Ahora bien, esta exposición es insuficiente. No sólo nuestro pan es un producto artificial, sino también su materia bruta, el grano, que, aunque crece, lo hace de la manera más favorable para su utilización como producto. Para la cultura, en especial para la actual producción de masas, resulta esencial no sólo la elaboración suplementaria de la estofa ofrecida por el destino, sino la *manipulación* de esa misma estofa. De hecho, no hay ninguna producción que no trate de intervenir en la estofa bruta *cuanto antes*, es decir, que no trate de no dejarle tiempo para que sea "sólo estofa bruta" y que no se esfuerce por fijarla y convertir su desarrollo en el primer estadio de la producción. Y esto es válido también para la rama de producción de "emisiones": su materia bruta consiste en gran parte en acontecimientos; por eso se intenta cultivarlos, o sea, dejarlos que sucedan de manera que estén listos para su función de ser mercancías acabadas; se intenta otorgarles cuanto antes o de antemano una *disposición óptima para la reproducción*; es decir, procurar que puedan servir sin dificultad como base para su reproducción. *Lo real –el supuesto modelo– tiene que ser conforme a sus eventuales copias, ser recreado a imagen de sus reproducciones.* Los acontecimientos diarios han de adecuarse por anticipado a sus copias. Realmente hay innumerables acontecimientos que sólo acontecen como

acontecen para ser utilizables como emisiones; y también algunos que sólo tienen lugar porque son deseados o se necesitan *como* emisiones. En tales casos, ya no se puede determinar dónde acaba la realidad y aparece el juego. "Cuando jueces, testigos y abogados (...) tienen que ejercer su actividad conscientes de que tal vez millones de personas los observan, la tentación de hacer teatro tendrá que ser omnipotente" (declaración del juez Medina, citada en el *New York Herald*, 13 de septiembre de 1954). Claro, la pregunta sobre dónde acaba la realidad y empieza la apariencia ya está mal planteada, pues la radio, la televisión y el consumo de fantasmas son también realidades sociales tan compactas que pueden competir con la mayoría de las demás realidades de hoy e incluso determinan "lo que es real" y "cómo pasa realmente". Las líneas de Karl Kraus, con las que creía provocar un escándalo:

> Al principio fue la prensa
> y luego apareció el mundo

han resultado inofensivas, pues hoy habría que decir:

> Al principio fue la emisión
> Para la que tiene lugar el mundo

Este modelo invertido, por no decir pervertido, de relación entre modelo y reproducción no nos resulta ciertamente del todo desconocido: junto a sus miles de reproducciones, los modelos, las verdaderas estrellas del cine, no valen nada; y de la misma manera que ellas, las "reales", van de una parte a otra por Hollywood en carne y hueso, propiamente no son más que pobres fantasmas de sus reproducciones: fantasmas que buscan en vano estar a la altura de sus primeros planos.

Hoy, muchos acontecimientos se parecen en gran parte a ellas: partidos de fútbol, sesiones de tribunales, manifestaciones políticas, que resultan poco vistosos, no reales en comparación con sus transmisiones escuchadas y vistas por millones; en todo caso sí lo serían, si su factura no estuviera determinada ya porque son reproducidos y retransmitidos. Están pensados ya *de antemano* no para quienes participan o escuchan originalmente, sino para los millones de quienes escuchan y ven sus reproducciones. Muchos de esos acontecimientos, por ejemplo, no son tan importantes como para ser transmitidos; sólo son importantes por la transmisión, solamente adquieren una realidad histórica a tra-

vés de ésta y se organizan sólo porque la transmisión es importante. *Theatrum mundi.*

En proporciones cada vez más amplias, pues, hoy lo "originalmente real" no es más que la excusa para sus copias. Y participar "realmente" en esos "originales" excita tan poco a los contemporáneos –convertidos a su vez ya en copias–, como excita al lector acercarse a la matriz fundida de la página de un libro, o al habitante platónico de la caverna atrapar la idea.[1]

* * *

Ahí estamos, pues, sentados la hermandad del Lynkeus actual "nacidos para ver, destinados a contemplar" y miramos con atención. Pero Lynkeus no parece nuestro patrón, nuestro modelo. Y no miramos como *él*, sino que, al no abandonar nuestra casa, esperamos que la presa caiga en nuestra red, como la araña. Nuestra casa se ha convertido en trampa. Sólo lo que queda atrapado en ella es para nosotros mundo. Fuera de eso, no hay nada.

Ahí estamos, pues, sentados y un trozo de mundo nos cae volando en la red y es nuestro.

Pero lo que nos llegó volando no voló, sino que nos fue echado. Pero lo que nos fue echado no era un trozo de mundo, sino un fantasma. Pero el fantasma no era una copia del mundo, sino la batida de una matriz. Y esta batida es *nuestra* sólo porque ha de convertirse para nosotros en matriz, porque debemos recrearnos a su imagen. Y tenemos que recrearnos para que no digamos "nuestro" nada más, ni tengamos ningún otro mundo fuera de eso.

Ahí estamos, pues, sentados ante la presa, que afirma ser un fantasma, una copia, el mundo. Y la consumimos y nos hacemos como ella.

Ahora bien, si entre nosotros hubiera alguien que, siendo aún como Lynkeus –"nacido para ver, destinado a contemplar"–, tratara de deshacerse de ese embuste y se pusiera en camino para "mirar la lejanía" y "ver la cercanía" real-

[1] Sobre esta referencia a Platón, véase el primer capítulo de esta compilación. Hoy, en los Estados Unidos, ya saben por experiencia lo poco o nada que les importa a cientos de miles estar realmente presentes en un combate de boxeo o un partido de fútbol, porque los acontecimientos originales comportan algo irreal, pues están arreglados para deslumbrar y, como las ideas, necesitan realizarse; en suma: porque encuentran su realización ideal en sus mejores reproducciones. Naturalmente, siempre habrá expertos, que, despreciando las copias, seguirán disfrutando sólo con la nariz original ensangrentada; de la misma manera que hay expertos, que, burlándose de las reproducciones, sólo pueden ver los *giottos* en Padua. Pero estos *esnobs* sólo servirán para confirmar la regla.

mente, bien pronto abandonaría la búsqueda para volver completamente engañado, pues fuera no encontraría más que los modelos de las imágenes, que habían tenido que modelar su alma, los modelos modelados según esas imágenes, las matrices necesarias para la producción de matrices. Y preguntado sobre qué hay realmente de lo real, respondería que su destino no es otro que llegar a ser en verdad real en la irrealidad de sus batidas.

V

SALTO A LO MÁS GENERAL

Déjame aparecer hasta que llegue a ser (Mignon)
Déjame llegar a ser hasta que yo aparezca (V.)

§ 25
Cinco consecuencias:
El mundo es "ajustado". El mundo desaparece. El mundo es postideológico.
Sólo los ya marcados vuelven a ser marcados.
La existencia en este mundo no es libre.

Resumamos una vez más la función de las matrices. Como ya habíamos visto, las matrices marcan de dos maneras:

1. Marcan los acontecimientos reales, que, de antemano, tienen lugar *como* base de reproducción, pues sólo tienen realidad social como reproducidas y sólo llegan a ser "reales" *como* reproducidas.

2. A su vez, eso real (como "matriz filial") [1] marca las almas de los consumidores.

[1] La expresión procede de la industria del gramófono, que muestra mejor que ninguna otra en qué espeluznante caos se encuentra hoy la relación entre "original" y "copia". En esa industria existe la llamada "matriz-madre", que es la reproducción de una voz, que, a su vez, reproduce una composición. Esta reproducción de la reproducción, sin embargo, como demuestra la expresión "matriz-madre" (por tanto, "madre-madre"), tiene validez como "original" en comparación con las "matrices-filiales" formadas a partir de ella. Pero esta "matriz filial", a pesar de ser reproducción de la reproducción de la reproducción, se convierte en "matriz principal", es decir, en la madre de todos los discos disponibles a partir de ella en el sistema de masas y que entran en el comercio para convertirse en matrices de nuestro gusto.

Ahora bien, si los acontecimientos tienen lugar marcados de antemano; y si, por otra parte, el consumidor ya está marcado de antemano, es decir, está *maduro para recibir la mercancía*, se deducen cinco consecuencias, decisivas para la descripción de la época:

I. *El mundo "se ajusta" al hombre*; el hombre al mundo, como el guante a la mano y la mano al guante, el pantalón al cuerpo y el cuerpo al pantalón.

Es habitual la definición de productos u hombres actuales como "mercancías no hechas a medida" [como la confección estándar o *prêt-à-porter*]. Pero nuestra comparación con el vestido desemboca en algo diferente y más fundamental: la determinación de la clase de objeto, a la que pertenece el mundo actual.

De la esencia del vestido forma parte –y este rasgo lo convierte en una clase particular– no estar "frente a" nosotros, sino *entallarnos*, ajustarnos y moldearnos con tan poca resistencia que, al usarlo, ya no es notado o experimentado *como* objeto.

Como se sabe, Dilthey ha elevado el hecho de la *resistencia* a argumento a favor de la "realidad del mundo exterior". Dado que la relación del hombre con el mundo tiene lugar como tropiezo y como fricción más o menos ininterrumpida, no como relación neutra con un algo (que, según Descartes, podría revelarse como un fantasma que se nos ha hecho creer), resulta extraordinariamente importante acentuar el "carácter de resistencia" del mundo.

Tanto más importante cuanto todas las actividades del hombre se pueden deducir de ese hecho, a saber, como intentos, siempre nuevos, de reducir al mínimo la fricción entre hombre y mundo, o sea, de producir un mundo que se "adecúe" al hombre mejor o tal vez incluso sin más a la manera del vestido.

Y hoy parece que se está más cerca que nunca antes de esta meta. En cualquier caso, la adaptación del hombre al mundo y la del mundo al hombre es tan completa que la "resistencia" del mundo se ha convertido en imperceptible; que

II. *El mundo desaparece como mundo*. Esta nueva fórmula deja claro ahora que incluso nuestra referencia a la clase de objeto "vestido" sólo puede servir como una referencia provisional, pues a la esencia del vestido pertenece también permanecer imperceptible como objeto, ya que en su uso no desaparece efectivamente. En efecto, desaparecen sólo los objetos de una única clase: la de los *productos comestibles*, cuya única finalidad consiste en aniquilarse, o sea, ser absorbidos. A esta clase pertenece el mundo emitido.

La idea de un mundo que pertenece como un todo a esta clase no es nueva. Como una fantasía materialista de una *aetas aurea* es incluso antiquísima. Su nombre es *País de Jauja*.

Este País de Jauja, como se recordará, es totalmente comestible, "hasta la piel y los pelos", precisamente porque ya no tiene ni piel ni pelos, o sea, no contiene restos no comestibles.[1] Y la última "resistencia", que representa habitualmente la distancia espacial o monetaria de la mercancía respecto al consumidor, también ha desaparecido allí, pues los objetos, las "palomas asadas", también se "emiten", es decir, llegan volando a las bocas ya abiertas. Como las piezas de este mundo no tienen otra finalidad que ser ingeridas, consumidas, asimiladas, la razón de existir del País de Jauja consiste exclusivamente en *perder su carácter de objeto*, o sea, no estar ahí *como* mundo.

Y con esto se ha descrito el actual mundo "emitido". Si éste llega volando a nuestros ojos u oídos, tiene que desaparecer introduciéndose en nosotros sin resistencia, como *fácilmente captable* [asimilable]; tiene que ser nuestro, incluso convertirse en *nosotros mismos*.

III. *Nuestro mundo actual es postideológico*, es decir, no tiene necesidad de ideología. Con esto queda dicho que está de más arreglar *a posteriori* falsas visiones del mundo, que discrepan del mundo, o sea, ideologías, pues el mismo sucederse del mundo ya tiene lugar como espectáculo arreglado. *Donde la mentira, a fuerza de mentir, se convierte en verdad, la mentira expresa es superflua.*[2]

Lo que tiene lugar aquí es, en cierto modo, lo contrario de lo que Marx había pronosticado, cuando, en su especulación escatológica de la verdad, esperaba una situación postideológica: mientras contaba con que sería la verdad realizada la que procuraría a la filosofía (y ésta era para él *eo ipso* la "ideología) su final, lo que ahora se ha realizado ha sido, por el contrario, la falsedad triunfante; y lo que ha hecho superflua la ideología expresa es el hecho de que afirmaciones falsas sobre el mundo se han convertido en "mundo".

Naturalmente, suena muy rara la afirmación de que "mundo" y "visión del mundo", de que lo real y la interpretación de lo real, ya no tienen que ser cosas diferentes. Sin embargo esta extrañeza desaparece inmediatamente en cuanto es vista en conexión con otros fenómenos análogos de la época. Por ejemplo

---

[1] La expresión alemana "*mit Haut und Haaren*" indica totalidad; en nuestro caso, en el contexto de lo comestible, lo hemos traducido con esta expresión "hasta la piel y los pelos", pues el mismo autor la retoma literalmente para referir que esa fantasía es incorpórea. (*N. del T.*)

[2] *Wo sich die Lüge wahrlügt, ist ausdrückliche Lüge überflussig*, dice el texto alemán. (*N. del T.*)

con que el pan y las rebanadas de pan (pues el pan se vende en rebanadas) no son dos cosas distintas. Así como no podemos hacer pan y cortarlo en casa, tampoco podemos arreglar o interpretar ideológicamente el acontecer, que nos llega en una condición ideológicamente ya "cortada", interpretada y arreglada previamente; o tampoco "hacernos una imagen" en casa de lo que *ab ovo* sucede como "imagen". Digo que no *podemos*, pues semejante "segundo arreglo" es no sólo superfluo, sino irrealizable.

Ahora bien, este "no poder" es una especie sumamente particular de incapacidad; y por completo nueva:

Cuando, antes, éramos incapaces de comprender o interpretar esta o aquella otra parte de mundo, era porque el objeto se nos escapaba o nos oponía una resistencia que no podíamos vencer. Y ya hemos visto que aquí no se puede tratar de esa resistencia. Pero de manera sorprendente es justo esa *ausencia de resistencia* del mundo emitido la que impide su comprensión e interpretación. O tal vez no sea tan sorprendente: no comprendemos la píldora lisa que se traga con facilidad, pero sí el trozo de carne que tenemos que masticar. El mundo emitido "fácilmente asimilable" es del tipo de la píldora. O con otra imagen: como ese mundo se muestra demasiado fácil (en cierta manera como una *réalité trop facile*, análoga a las *femmes faciles*), es demasiado servicial y en el momento de su aparición ya se ha dado, no conseguimos propiamente "tomarlo" o ni siquiera tratamos de conseguirlo ni a él ni su sentido.

IV. *Sólo los ya marcados vuelven a ser marcados.* Lo que es válido del mundo emitido, a saber, que en él la dualidad supuesta habitualmente como evidente está superada, vale también de nosotros, los consumidores del mundo pre-marcado. Forma parte de la actual situación de conformismo que el hombre se "ajuste" al mundo, de la misma manera que el mundo se "ajuste" al hombre; es decir, está de más la distinción entre una situación del consumidor como *tabula rasa* existente en un tiempo y un proceso, en que la imagen del mundo se imprimiría en esa *tabula*. El consumidor ya está siempre predesfigurado, dispuesto a ser modelado y maduro para recibir una matriz; más o menos concuerda siempre con la forma, que se le va a imprimir. Cada alma particular está dispuesta a ajustarse a la matriz, en cierto modo como un bajorrelieve lo está respecto de su correspondiente altorrelieve; y así como el sello matricial no "impresiona" en exclusiva al alma o la entalla, porque el alma está cortada de acuerdo con él, de la misma manera el alma no deja huellas en la matriz, pues ésta ya se encuentra surcada.

El ir y venir entre hombre y mundo tiene lugar como un intercambio entre dos improntas, como movimiento entre realidad y consumidores, ambos marcados de forma matricial; o sea, de una manera sumamente fantasmal, pues en ese intercambio circulan fantasmas con fantasmas (producidos por fantasmas). Sin embargo y a pesar de todo, no se puede afirmar que la vida resulte irreal por ese carácter fantasmal. Al contrario, es realmente terrible. Sí, realmente terrible.

V. *Pues la existencia en este mundo postideológico del País de Jauja no es libre.*

Por innegable que pueda ser que hoy nos llegan volando al oído y los ojos miles de acontecimientos y trozos de mundo, de los que habían sido excluidos nuestros antepasados; y que nos esté permitido elegir qué fantasmas queremos que nos lleguen volando, estamos engañados, pues nos hallamos en manos del suministro, una vez que está ahí, y se nos ha despojado de la libertad de aproximarnos o tomar posición frente al mismo. Y engañados de la misma manera que a través de los discos de gramófono, que no sólo ejecutan esta o aquella música, sino al mismo tiempo también el aplauso y las interrupciones caprichosas, en los que debemos reconocer nuestro propio aplauso y nuestras propias exclamaciones. Dado que estos discos no sólo distribuyen el objeto, sino también nuestra reacción ante el mismo, mediante ellos *nos suministramos a nosotros mismos.*

Lo que sucede en el caso de estos discos sin ninguna vergüenza, puede suceder algo más discretamente en otras emisiones; pero la diferencia es sólo de claridad; lo mismo sucede en toda emisión: no hay ningún fantasma emitido, que no tenga inherente como elemento integrado e indisoluble su "sentido", o sea, lo que debemos pensar y sentir del mismo; ninguno que no nos transmita a la vez, como descuento añadido, la reacción que se nos exige. Ciertamente, nosotros no lo notamos, porque la ininterrumpida sobrealimentación diaria con fantasmas, que se presentan como "mundo", nos impide sentir nunca hambre de interpretación, de una interpretación particular; y porque cuanto más llenos estamos de mundo arreglado, más profundamente olvidamos esa hambre.

Ahora bien, el hecho de que la falta de libertad se nos presente como evidente, que no la notemos como falta de libertad o, caso de notarlo, lo hagamos apacible y confortablemente, no hace que la situación sea menos funesta. Al contrario: como el terror avanza de puntillas [y a pasos pequeños, como las pa-

lomas] y excluye definitivamente toda imagen de una posible situación diferente, toda idea de oposición, en cierto modo es más fatal que cualquier privación de libertad, abierta y reconocida como tal.

Habíamos antepuesto una fábula a nuestra investigación: la fábula del rey, que regaló un coche y caballos a su hijo que, contra su voluntad, recorría a pie la región; acompañó el regalo con estas palabras: "Ahora ya no necesitas ir a pie". El sentido de estas palabras había sido: "Ahora ya no te está permitido hacerlo". Pero la consecuencia: "Ahora ya no puedes hacerlo".

Y este no poder es el que habríamos alcanzado nosotros felizmente ahora.

§ 26
La resistencia tragicómica: el contemporáneo produce resistencias como objetos de placer.

Decíamos que, dado que el mundo de Jauja se nos presenta ya en una versión elaborada, lista para disfrutarla, no podemos elaborarlo de nuevo.

Ahora bien, a pesar de ser cómodo, este impedimento no es soportable y aceptable sin más. Al fin y al cabo, por naturaleza somos seres necesitados, o sea, no estamos constitutivamente preparados para un mundo ajustado a nosotros, para una existencia de Jauja; más bien lo estamos para apaciguar nuestras necesidades, para conseguir lo que nos falta: entallar debidamente las cosas, inacabadas y contumaces, *a fin de que* se "ajusten" a nosotros. *No hemos nacido sólo con la necesidad de saciarnos, sino con la "segunda necesidad" de llevar a cabo la saciedad.* Nos resulta insoportable no sólo vivir sin comida, sino también sin agenciárnosla.

Ciertamente, es habitual que no sepamos nada de esa "segunda necesidad". Pero si quedamos excluidos de su satisfacción; si nos contentamos con que el apaciguamiento de la primera necesidad ya no es el resultado de nuestra propia actividad, nos sentimos engañados no por el "fruto de nuestro trabajo", sino *por el trabajo necesario para conseguir nuestro fruto*; y no sabemos qué hacer, pues esperamos de la vida que en gran parte sea agenciarnos víveres; en resumen: sobreviene la "segunda necesidad", la "segunda hambre": no hambre de presas, sino de fatiga; no de pan, sino de agenciárnoslo; no de una meta, sino del camino, que se convierte en meta.

Es sabido que entre las "clases ociosas", que estaban dispensadas de sus fatigas, a menudo estalló el *ansia de fatiga*. Pero, ni el cazador de zorros ni el pescador dominical tenían ansia de trofeos; en todo caso, no en primer lugar; estaban, más bien, ansiosos de actividad. No ambicionaban presas, sino la posibilidad de poder cazar. Y si mataban un zorro, un ciervo o un esturión, a menudo era sólo porque el disfrute de la meta no se podía conseguir sin un blanco ni el disfrute de la actividad sin la presa animal. La meta era la excusa para el esfuerzo y el camino.

Esta situación se ha convertido hoy en universal, porque hoy (por increíble que pueda sonar) cualquiera, también cualquier trabajador, pertenece a la *leisure class*, cosa que no hay que entender mal, pues con ello sólo se indica que lo que uno necesita para vivir lo tiene listo a su disposición. Incluso el más pobre recolector de algodón del sur compra sus judías ya precocinadas, o sea, listas para disfrutarlas. Sí, precisamente él. De la misma manera que hoy sigue siendo verdad lo que el siglo XIX había acentuado: que el trabajador no participa del fruto de su trabajo, no es menos verdad hoy, en el siglo XX –y sin la acentuación de esta correspondencia la imagen de nuestro siglo quedaría incompleta– tampoco participa del trabajo, que le suministra en casa los objetos de disfrute (sobre todo los objetos de ocio). *Su vida* –la vida de todos nosotros– *está doblemente alienada: consiste no sólo en trabajo sin fruto, sino también en fruto sin trabajo*. En un proverbio molúsico se dice: "Para comer peces hay que cazar conejos; y para comer conejos hay que ir de pesca. La tradición no dice que quien ha cazado conejos haya comido nunca conejos".

Esta segunda alienación entre el trabajo y su "fruto" es el trauma característico de nuestra situación de Jauja. No es sorprendente, pues, que en ella explote el ansia de fatiga; la necesidad de disfrutar, de vez en cuando o al menos una vez, de un fruto, que uno mismo ha cultivado; alcanzar una meta, que uno mismo ha recorrido; utilizar una mesa, que uno mismo ha construido; el ansia de encontrar una resistencia y del esfuerzo para romperla.

Y ahora el contemporáneo apacigua esta ansia. Y lo hace de una manera artificial, a saber: produciendo él mismo resistencias, permitiendo que se produzcan para superar resistencias y poder disfrutar de su superación. *Las resistencias se han convertido hoy en productos.*

Este procedimiento no es desconocido. En gran parte, el deporte (que, no por casualidad, creció como mellizo de la industria) había servido como ese tipo de medio de disfrute. Declaramos obstáculo la cima inalcanzable (que no

nos estorbaba en absoluto, sino al contrario, a la que antes teníamos que llegar viajando), *para* poder superarla y disfrutar de su superación.

Con todo, incomparablemente más característico de hoy es ese *hobby* relativamente nuevo, que hace estragos bajo el eslogan *Do it yourself*; millones de personas pasan su tiempo de ocio colocando piedras en el propio camino: se preparan dificultades técnicas, rechazan por diversión las *facilities* de la época o construyen ellos mismos cosas, que pueden comprar en la esquina más próxima. Ya en el año 1941 estuve empleado en un taller en que se producían a máquina artículos de masas *hand weaving looms*, o sea, telares de tejer a mano, que los compraban las mujeres, que luego tenían hambre de saborear, después de la jornada laboral, el disfrute del trabajo complicado. En cambio, para los hombres es bienvenido cualquier desarreglo eléctrico en casa o cualquier desprendimiento de tornillos en su coche, porque les promete un amargo esfuerzo, que endulzará su domingo. Y no es casual que el reloj de bolsillo desmontable sea una figura habitual en los periódicos de humor: el único método que le ha quedado a este hijo de nuestra época, digno de compasión, para hacer por sí mismo una cosa consiste en descomponer un producto acabado (pues su mundo de mercancías acabadas no le ofrece otra materia prima); y, condenado a la demolición, tras producir materia prima a partir de cosas acabadas, rehacerla en una segunda creación; de esa manera se procura la pequeña alegría de haberlo hecho él mismo o, al menos, casi solo. El tipo de la dificultad, que él mismo se pone, es idéntica a la de los puzzles, pues el acto creativo no va más allá de componer a partir de elementos acabados a la manera de Hume. La popularidad de estos juegos, utilizados también por adultos, forma parte del mismo enfoque.

Sin embargo, espera una felicidad plena (y tendría derecho a esa felicidad, pues ¿qué culpa tiene de sí mismo, de la época infeliz, en que ha nacido, y de la miseria de sus intentos de liberación?), si puede salir de viaje en coche el fin de semana para hacer "él mismo" fuego con ayuda de un aparato flamante, que garantiza chispas "de la manera más primitiva"; para asar "él mismo", a la manera robinsoniana, en ese fuego sus salchichas de Frankfurt, que ha llevado en hielo seco; o, a la manera de los pioneros, para plantar "él mismo" su tienda; o, incluso, para ensamblar "él mismo" la mesa prefabricada para su radio portátil.

Que ese movimiento juvenil de los adultos, esa ansia, con el objeto de aliviarse del abastecimiento de mercancías acabadas, de retroceder a un estadio de producción anterior (que pertenece a los pocos rasgos tragicómicos de la

época y que podría servir como tema auténtico para un vodevil actual) tiene que resultar estéril, ya lo ha dejado bastante claro nuestra exposición. Esos millones de personas se derrengan inútilmente tras su ajetreado trabajo, pues naturalmente la industria se ha apoderado de este movimiento retro, provocado por ella misma, tan rápidamente como de cualquier otro movimiento, que por razón de nuevas necesidades ofrece la venta de nuevos productos. Incluso antes de que el furor del *Do it yourself* alcanzara su punto álgido, las empresas pusieron en el mercado como mercancías acabadas materiales prefabricados, por ejemplo *camping gadgets* y cosas parecidas, o sea, piezas cuya paradójica finalidad consistía en hacer lo más cómodo posible su actividad a los hobbistas, que sentían el impulso de desahogarse imponiéndose obstáculos y actuando por sí mismos. Y naturalmente los clientes, transformados de la noche a la mañana en constructores "autónomos", no podían librarse enseguida de la costumbre, arraigada en sus huesos, de lo anunciado como "lo más práctico", es decir, de lo que mejor ahorraba tiempo y esfuerzo: o sea, compraron en verdad las mercancías acabadas, en teoría las más "prácticas", para su nueva actividad, con lo que naturalmente se perdía, en un abrir y cerrar de ojos, el disfrute de "hacer por sí mismos", pues por arte de birlibirloque su tienda de pioneros se acababa ahí, ya que tenían a mano ya prefabricadas las piezas adecuadas para "hacer por sí mismos" y su aportación quedaba reducida a un mero juego de caja de construcciones dirigido por las indicaciones de uso. Ya no tenían nada más que hacer. El vacío los envolvía de nuevo. Y era una verdadera bendición tener consigo la radio y poder evocar de nuevo, como siempre, a sus fantasmas. Si esto no es "dialéctica", ya no sé qué significa esta palabra.

Al mismo contexto pertenece el movimiento de la *Creative Self-Expression*, que ya existe desde hace tiempo: por ejemplo "pintura creativa" o "escritura creativa";[1] un movimiento que anima a miles de personas a realizar algo por sí mismos después del trabajo o el domingo o en la ancianidad (si uno ya no es apto para un *job*, no importa: *life begins at seventy*); o sea, dedicarse a que, por una vez, ahora, "trabajo" y "fruto del trabajo" formen una interconexión visible. Naturalmente, este movimiento es también una medida contra el ininterrumpido suministro de productos acabados, en especial de imágenes del mundo ya interpretadas; asimismo un intento de introducir de contrabando un es-

[1] No hay que complicarse con la expresión *creative*: ante el pretexto del habitual consumo de mercancías acabadas cualquier modesto "hacer por sí mismo" es sentido como acto de creación, al menos como *miguelangelesco*.

fuerzo muy pequeño y poco consolador en la ausencia de esperanza de la existencia de Jauja. Pero naturalmente también está condenado a muerte. No quiero hablar de que los jóvenes de este movimiento que, en parte por aburrimiento, en parte por razones higiénicas, en parte simplemente porque es considerado como un *must*, se hayan convertido de repente en "creativos" y apenas tengan ninguna obra que les importe; ni quiero hablar de que más bien lo único que les importa es expresar algo. Lo decisivo es que el "ser creativo" es enseñado en cursos de masas, en *tele-cursos* por radio (*how to get creative*); o sea, también se suministran en casa los elementos prefabricados de la creatividad. En resumen: esta tragicomedia no se diferencia en nada de la del Robinsón artificial. También ella es una excursión, emprendida con todo el lujo de mercancías acabadas de la modernidad, por el hombre anticuado hacia un estadio anticuado de existencia y producción; una excursión que, naturalmente, jamás puede llegar a puerto, pues el tipo y estilo del viaje contradicen la meta de éste.

§ 27
Una vez más: lo real como copia de sus copias. La metamorfosis de la actriz V. en una reproducción de su reproducción.

La afirmación más sorprendente de toda nuestra investigación fue la conclusión de que hoy lo real se escenifica en vistas a sus reproducciones, incluso en honor a éstas; de que tiene que ajustarse a sus reproducciones, pues la realidad social más masiva se ajusta a las mismas y, con ello, se convierte en reproducción de sus reproducciones.

Para mostrar que esta afirmación no se trata de una paradoja teórica, concluyo con la descripción de un suceso muy concreto: que la metamorfosis de la actriz V. en una reproducción de su reproducción no proceda del ámbito de la radio o la televisión, sino del cine, no supone ninguna diferencia esencial. Ya en nuestros últimos párrafos habíamos abierto varias veces nuestro horizonte de ejemplos; y de manera intencionada, pues habría sido erróneo considerar las categorías "fantasma" y "matriz" las únicas que nos interesan, como monopolio de la radio y la televisión, de donde habíamos partido originalmente. El ámbito de uso de estas categorías es mucho más amplio; la validez de nuestros resultados, mucho más general de lo que habíamos previsto al principio de nuestra investigación específica.

Cito de mi diario de California.

Cuando, hace medio año, el productor M. vio las pruebas fotográficas de V., pensó: "Por una vez, querida, sé *more photogenic*. Luego, ya veremos". Con ello pensaba: antes de que hayas utilizado nuestros fantasmas con más éxito que las matrices de tu aspecto real, antes de que te hayas moldeado de acuerdo con su modelo, no puedes ser considerada como fantasma que haya que tenerse en cuenta.

V. siempre había estado orgullosa de su aspecto absolutamente único, pero su ansia de una carrera de fantasma resultaba de modo incomparable más vehemente. Con el esfuerzo de las últimas reservas económicas de su familia, olvidada hacía mucho tiempo, y de sus ex amigos, ya difamados también desde tiempo, y con menoscabo de todos los placeres de la vida, se dedicó a su trabajo de moldeado con exclusividad ascética. Y como eso no lo puede hacer nadie solo, se sirvió de la ayuda de todos los especialistas de las artes aplicadas (que aquí conforman un oficio), que consideran al hombre real como un material malo y necesitado de mejora, mientras al fantasma como lo "debido" [lo que debe ser] y, por tanto, se ganan el pan cotidiano a partir de la diferencia entre realidad y fantasma, o sea, han construido su negocio sobre la base del ansia de quienes, como V., desean someterse a una operación para eliminar esa diferencia. Así, V. empezó a correr del salón de belleza al masajista, del masajista al salón de belleza; se puso en manos de institutos de adelgazamiento y especialistas de eliminar las ojeras, incluso de cirujanos; y todo eso para su ruina, como constaté, y para prosperidad de aquéllos; dejó que la rehicieran por dentro y por fuera, por delante y por detrás; durmió puntualmente las horas obligadas con el sudor de su frente, unas veces aquí y otras allá; pesó las hojas de ensalada, en vez de saborearlas; en vez de sonreírme a mí, sonreía al espejo; en vez de hacerlo por placer, lo hacía por deber; en resumen: nunca en su vida había trabajado tanto; y dudo que los ritos de iniciación que tenían que superar las vírgenes de los vedas fueran más atroces que aquellos a los que V. debía someterse con el fin de ser aceptada solemnemente en el mundo de fantasmas. No es extraño que pronto se pusiera nerviosa, por no decir insoportable, y que, como si ya tuviera los privilegios de un fantasma, empezó a vengarse del mundo circundante, nos trataba como si fuéramos aire, por más que, en cuanto aire, tenía todo el derecho de inspirar y espirar. Llevó esta vida durante medio año y dejó que lo rehicieran su viejo Adán o su vieja Eva hasta que ya no quedó nada de éstos; y entonces, cuando el nuevo hombre, el fantasma, emergió de

ella con un brillo insospechado –la epifanía se produjo hace unos catorce días–, se dirigió por segunda vez a su negociante de fantasmas. Ciertamente, no es una afirmación del todo exacta que fuera *ella* la que marchara hacia allí. Con su nuevo pelo, su nueva nariz, su nueva figura, sus nuevos andares, su nueva sonrisa (o quizás con un antiguo pelo, visto hacía tiempo, con su nariz y su sonrisa como se ven por todas partes) ella era una mercancía acabada, un artículo indeterminado, completamente diferente; "Todas diferentes".[1] "Tanto mejor", dijo ella; y tenía razón, pues como contó tras su segunda prueba fotográfica, el hecho de que el comerciante de fantasmas no la hubiera reconocido lo consideró de inmediato como una señal favorable y (si esta expresión tiene cabida aquí) elevó su "autoconciencia" en la prueba. Y hoy, tras catorce días, mira por dónde, todo ha ido bien, la noticia está ahí, ha sucedido lo improbable, la nueva prueba ha sido aceptada como *o.k.*, se ha cumplido el sueño de su vida; y ese cumplimiento se confirmará de manera contractual. En otras palabras: *Ha ascendido al rango de matriz de matrices*, puede servir de matriz para esas imágenes cinematográficas, que a su vez servirán de matrices para nuestro gusto. Naturalmente, afirma que está increíblemente feliz por todo eso. No estoy seguro. El proceso de moldeado la ha deteriorado tan seriamente que me resulta difícil afirmar que es *ella* la que está feliz. La otra, la nueva, tal vez lo sea; pero a ésta no la conozco y puedo pasar sin ella. Y como sólo existe ella, como la muchacha que va por la calle a mi lado se mueve como la que ha sido aceptada en la imagen de la prueba y como se espera de ella en el futuro; es decir, como hoy ya se ha convertido en copia de su imagen, en la reproducción de sus futuras reproducciones, ella ha desaparecido; y el definitivo *goodbye*, que ella, aunque todavía no expresamente, sí ha pronunciado ya, es una cuestión de días.

[1] Dado que el número de quienes, como V., dejan que se les elimine la diferencia es incomparablemente mayor que el pequeño número de matrices que se necesitan en el film, en California viven miles de fantasmas, que en absoluto dejan entrever quiénes fueron en su vida anterior y cómo era su aspecto antes. Sin embargo, como nunca tuvieron la fortuna de convertirse en matrices, teniendo el aspecto de fantasmas aún durante un tiempo y siempre con la ilusión de poder servir todavía como ilusión, "provisionalmente" realizan trabajos de *drugstore-girls* o de *hop-girls*, hasta que su día a día hace que degeneren y vuelva a aparecer su antigua naturaleza bajo el *glamour* de fantasmas.

§ 28
Admirable no es el admirador, sino el admirado.

A pesar de que, como se ha dicho, esta metamorfosis no pertenezca a nuestro ámbito original de ejemplos, sí es en especial instructiva, pues muestra el reconocimiento del primado de la imagen frente a lo real como motivo vital de acción y la transformación en imagen matricial como un proceso vital. La tesis defendida en nuestra investigación, en el sentido de que hoy ser imagen equivale a ser "más existente", resulta totalmente clara a partir de este caso; por eso, nos vamos a detener en él.

Sería demasiado simple despachar el ansia de V. de convertirse en imagen simplemente con los términos "vanidad" o "afán de fama". Vanidad y afán de fama: el afán de estar en boca y ojos de otra gente; y la esperanza de *ser más* o tan sólo de *ser* mediante ese "ser en otros" no explican nada; más bien son, de por sí, problemas y, además, muy opacos.

Como otras miles, V. había crecido en un mundo en que sólo los fantasmas *(pictures)* eran vistos como supuestamente importantes y la industria de fantasmas (no sin razón) era considerada como una industria sensacionalmente real. Había sido moldeada por este mundo por la fuerza matricial de esos fantasmas y de su prestigio. Para ella, "ser" de alguna manera dentro de ese mundo de imágenes, pero como no-imagen, como no-modelo se había convertido desde muy pronto en un tormento y pronto en la causa de un infinito sentimiento de inferioridad y nulidad. Hay que aclarar la etiología de ese sentimiento de inferioridad, pues es la primera vez que aparece en la historia, y (aunque aún no ha sido descubierta por la psicología del individuo, que no trata más que de sentimientos de inferioridad) es su forma actual, *pues el mundo de modelos, que amedrenta a los inseguros, no está compuesto de congéneres*, sino de fantasmas *de hombres* e incluso de cosas.[1] V. no se había sentido inferior ante el modelo amenazante de sus padres o hermanos, de sus rivales en la escuela o la playa, sino ante el de imágenes reproducidas. Y su neurosis no había sido muestra de una falta de adaptación "social", sino –ya en la introducción habíamos hecho referencia a un caso análogo– síntoma de una falta de adaptación técnica al mundo de imágenes. De manera parecida, como puede haber sido

[1] Véase el primer capítulo de este volumen.

un tormento para un burgués vivir como no-aristócrata anónimo y "que no cuenta" en un mundo en exclusiva aristocrático, era para ella insoportable vivir dentro del mundo de los fantasmas modélicos.[1] Continuamente sufría por el sentimiento de ser una *quantité négligeable*, cuando no incluso una nulidad; por el miedo de tener que constatar un buen día (mientras no lograba su ascenso, su conversión en fantasma) que jamás había existido en suma: sufría por *la falta de prestigio ontológico*. Por tanto, al emprender su lucha profesional, su lucha por convertirse en fantasma, lo hacía para *ser más*, simplemente para *ser*. Al revés que la expresión de Mignon: "Déjame aparecer hasta que llegue a ser", habría podido decir: "Déjame llegar a ser hasta que aparezca"; para poder ser aparente.

Más claramente que ella misma lo dijo con dos o tres palabrejas no podemos formular nosotros su ansia por ser mediante la apariencia:

Diario

Apenas conseguida la autotransformación, exclamó (con un menosprecio hacia su vida anterior, que demostraba qué alto peldaño ontológico creía haber alcanzado): "¡Dios mío, qué había sido hasta ahora!". Claro que lo que pensaba era: una *nada*; y una nada porque antes "sólo había *sido*", "sólo había *estado ahí*"; siempre sólo como ella misma, siempre sólo en la unidad y siempre sólo allí donde había existido. Porque ella, expresado negativamente, en cuanto no-elaborada y no-reproducida no era tenida en cuenta como objeto que había de ser considerado; porque no había encontrado ninguna verificación de su ser; porque no había habido ningún consumidor que notara su existencia; porque no existía ningún gran número de consumidores, que, moldeados por ella, hubieran constatado *en masse* su existencia. En resumen: no había sido ningún modelo, ninguna mercancía de masas, ningún *qué*, sino sólo un anónimo *quién*. Y dentro del mundo que la circundaba tenía razón: comparado con el rango de ser de un "qué", en el mundo de Hollywood, quien sólo es un "quién" es una nada y no está "ahí".

---

[1] La conexión entre "caídos sociales" e "imagen" está presentada clásicamente en *Wilhelm Meisters Lehrjahren*, pues, como el hijo burgués queda excluido de la "gran" y única vida válida, se la procura, con la "formación" como meta por medio de su reproducción y la fantasía, es decir, mediante representaciones teatrales.

Naturalmente, V. no lo había dicho con estas palabras. Pero en sus oídos, estos argumentos habrían sido *truisms*: obviedades, que propiamente no hace falta formular. Y si se acepta como axioma de la ontología económica que "lo no elaborado no es", o sea, que "la realidad sólo es producida mediante la reproducción", en realidad se entienden por sí mismas. Lo que había hecho V. no había sido, de hecho, nada más que la puesta en práctica de estos axiomas, y ella no tenía ninguna razón para sospechar de los mismos, pues en su mundo tenían validez y funcionaban sin contratiempo.

Que yo no dejara sin réplica su exclamación: "¡Qué había sido hasta ahora!", sino más bien que la denostara porque ella creía haber alcanzado su "existencia propia" sólo en el momento en que se había *expropiado*, es decir, se había despojado de su propio yo, no fue ciertamente del todo decente ante su rendimiento laboral: quien, como ella, con el sudor de su frente ha conseguido ser un "qué" en vez de un "quién", el que va aún de aquí para allá como un mero "quién" e incluso se ufana un poco de estar ahí, debe parecerle un irrisorio duende. Y como tal se burlaba de mí: "¡*Tú, con tu yo*!", me replicaba burlona. "¿*Quién se preocupa ya de eso*?" Y como, con su última expresión, *convertía la demanda en medida de valor* y en criterio del ser, me cerró la boca.

Decía yo que ella se sentía, en el mundo de imágenes, como un burgués en un mundo en exclusiva feudal: como "aire", como "nadie". Y realmente, cuando trato de acordarme del nuevo estilo de su comportamiento: su gestualidad, su tono de voz, su manera de andar, no se puede comparar más que con el esnob, que ha logrado y exagerado su pertenencia a la nobleza. No es casual que el término griego para referirse a "noble" sea ἐσϑλός que procede de la misma raíz que "ser" y designa a quien cuenta como "existente", cuyo grado de ser es superior al de los demás. En ese sentido, el grado de ser de V. era superior al de los demás, pues estaba ahí (existía) como producto elaborado, como prospectivo modelo de innumerables copias, como mercancía de masas, mientras que antes, en su prehistoria vergonzosa, en cuanto materia prima no elaborada y como desdichado singular, sólo había formado parte del fondo oscuro, de la miserable plebe de consumidores.

Naturalmente, suena raro que su ascenso al rango de mercancía de masas fuera lo que le había proporcionado su nobleza: masa y nobleza se contraponen. Pero si lo formulamos así: "Su ascenso al mundo de matrices", en el que ella se convierte en modelo; o "el ascenso al mundo de imágenes"; o "el ascen-

so al mundo de las mercancías de masas" viene a ser lo mismo, pues sólo los modelos se convierten en imágenes por medio de su multiplicación masiva.[1]

Por lo demás, la superioridad de los productos de masas tiene otra raíz: una parte considerable de las mercancías actuales no está ahí propiamente para nosotros; más bien somos nosotros, en cuanto compradores y consumidores, quienes estamos ahí para asegurar su producción ulterior. Ahora bien, si nuestra necesidad de consumo (y, en consecuencia, nuestro estilo de vida) se ha creado –o, al menos, marcado– *para que* las mercancías sean vendidas, nosotros sólo somos *medios* y, en cuanto tales, estamos ontológicamente sometidos a los fines. Pero quien, como V., logra elevarse desde ese fondo oscuro a las luminosas alturas en que, en vez de vivir de los bienes de consumo, es tomado en consideración él mismo como bien de consumo, sólo es "considerable" [digno de consideración] en cuanto forma parte de una forma de ser diferente.

Este ser tomado en consideración, ser considerable, era especialmente plausible en el caso de V., pues ella, en cuanto parte de la *Picture Industry*, se había convertido en algo que había de ser *visto* (=considerado) realmente.

Diario

Dado que ella es tomada en consideración sólo para ser *vista* (=considerada), naturalmente ya no puede tener en cuenta a un diablo como yo, que, en el mejor de los casos, en raras ocasiones es tenido en cuenta como consumidor de fantasmas. La conexión con algo real es, para un fantasma, un mondo casamiento desigual [*méssalliance*], simplemente "imposible", entre una mercancía y un consumidor. Para encontrar compañía, V. tendrá que verse rodeada por sus semejantes: fantasmas; o no "tendrá que" hacerlo, pues el círculo de los fantasmas es un mundo en sí (que todos pueden ver, pero nadie alcanzar), en el que será aceptada de manera automática. Es indudable que allí encontrará a alguien, "algo", que sea igualmente un "qué"; algo que, igual que ella, viva en exclusiva para el universal "ser visto", un pecho que igualmente sienta a la manera de una larva, con el que ella pueda ser *un* corazón-mercancía y *un* alma-mercancía y que sea para ella un *match considerable*".

---

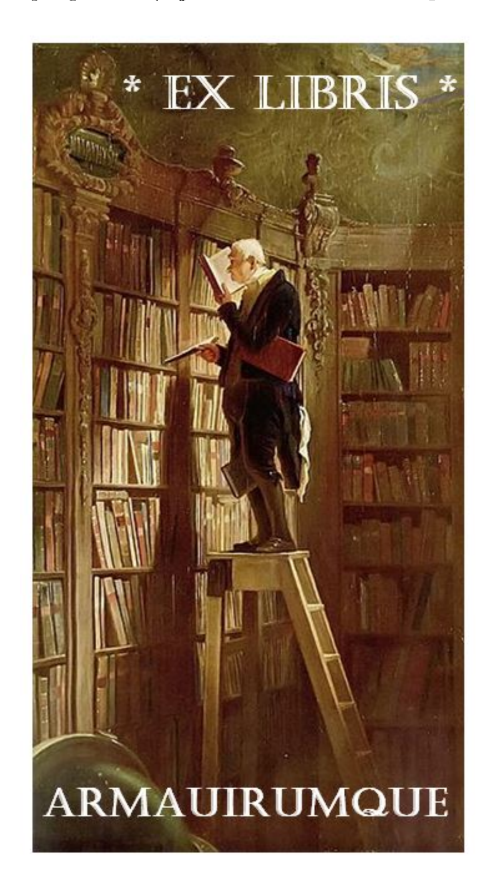
[1] Por otra parte, toda mercancía de masas es también una copia, la de su modelo. Y todo modelo, a su vez, es modelo sólo para sus reproducciones; y tanto mejor modelo, cuanto mayor es el número de sus copias, o sea, cuanto más éxito tiene su producción masiva.

Si en esos casos decidiera simplemente la inteligencia formal, V. no habría sido de todo punto incapaz de comprender lo que yo pensaba, pues no le faltaba inteligencia. Pero la comprensión no depende sólo del entendimiento, sino del estatus que uno adopta. El estatus de nobleza, al que ahora pertenecía, le impedía comprender *todavía* algo parecido: si estaba *beyond her*, no lo podría comprender por estar *above her*, sino, al contrario, por estar *below her*; es decir, porque estaba demasiado arriba como para *poder* comprenderme. Por eso habría sido indecente reprocharle mala voluntad o enojarse con ella. Quien actuaba no era *ella*; ella sólo participaba [es decir, hacía lo mismo que los demás]. Y habría sido casi una presunción que ella nadara contracorriente, que rechazara el supuesto, que todo el mundo de su círculo reconocía como normal y evidente: que *convertirse en mercancía representa una promoción* y que *ser disfrutado como mercancía es una prueba de ser.*

SER SIN TIEMPO

Sobre la obra de Beckett *Esperando a Godot*[1]

Los ilustrados negativos, que quieren hacernos creer que es más serio descubrir lo religioso en toda obra de literatura importante que, como hicieron nuestros padres, lo literario en toda obra sagrada, son extraordinariamente diligentes. Apenas han acabado de acosar con apresurada devoción la gran obra de Kafka, ya empiezan a arremeter también contra la *clownerie* de Beckett para investirla con una falsa vestimenta de honor. Quizás esta vez se consiga impedir a tiempo las interpretaciones irregulares. Las siguientes observaciones demuestran qué poco hay que escatimar el honor que se merece la obra.



[1] *Neue Schweizer Rundschau*, enero de 1954.

§ 1
La obra es una parábola negativa.

Todos los comentaristas están de acuerdo en que se trata de una *parábola*. Pero el conflicto sobre la interpretación de la parábola no cesa, sin que ni uno solo de los que disputan sobre *quién* o *qué* sea Godot y que responden rápidamente esta pregunta (como si se tratara de los primeros elementos del nihilismo) con "muerte" o "sentido de la vida" o "dios", se haya preocupado por investigar sobre el mecanismo al que responden las parábolas, incluida también la de Beckett. El mecanismo se denomina *inversión*. ¿Qué significa "inversión"?

Cuando Esopo o Lafontaine querían decir que los hombres son como los animales, ¿mostraban a los hombres como animales? No. Al contrario: intercambiaban –y en eso consiste el particular efecto divertido de *reutilización* [*Verfremdung*] de las fábulas– los dos elementos de la comparación, sujeto y predicado; es decir, afirmaban que los animales eran hombres. Lo mismo hizo hace veinticinco años Brecht cuando quiso manifestar en su *Ópera de tres cuartos* que los pequeñoburgueses eran ladrones; también él convertía al sujeto en predicado y, viceversa, presentaba a los ladrones como pequeñoburgueses. Hay que haber descubierto este *quid pro quo* del escritor de fábulas antes de adentrarse en la fábula de Beckett, pues éste también lo utiliza; y además, con el mayor refinamiento.

En efecto, para contar la fábula de esa forma de existencia, que ya no conoce forma o principio y en que la vida ya no avanza, destruye la forma y el principio de la fábula: la fábula destruida, es decir, la que ya no avanza, se convierte en una fábula adecuada a la vida que ya no persiste. Si, a partir de ahí, se quie-

re retraducir la "inversión" de Beckett, su parábola sin sentido del hombre significa la parábola del hombre sin sentido. Ciertamente, esta fábula ya no se corresponde con el ideal clásico, formal de la especie "fábula". Ahora bien, como es la fábula de la vida, que ya no conoce ninguna "moral" y ya no se puede condensar en la forma de fábula, su defecto y su naufragio son su moral; si se permite no ser consecuente es porque la inconsecuencia es su objeto; si se permite no narrar ya ninguna "acción" es porque trata de la vida que no actúa; si se toma la libertad de no ofrecer ya ninguna "historia" es porque presenta al hombre sin historia. Que los acontecimientos y fragmentos de conversaciones, compilados en la obra, emerjan sin motivo, desaparezcan sin motivo o simplemente se repitan (incluso de una manera tan pérfida que hasta los que intervienen no llegan a notar el hecho de la repetición), no debe llevar a nadie a engaño, pues esta falta de motivo se halla motivada por su objeto; y este objeto es la vida, que ya no conoce ningún motor ni ningún motivo.

Así pues, aunque en cierto modo sea una *fábula negativa*, sigue siendo una fábula, de la misma manera que un daguerrotipo de un eclipse total de sol sigue siendo un daguerrotipo. Justo porque, a pesar de esa falta de una doctrina que se pueda enseñar, sigue manteniéndose en el ámbito de la *abstracción*. Si las novelas de los últimos ciento cincuenta años se habían conformado con narrar simplemente la vida informe, la fábula negativa representa la *ausencia de forma como tal*; y no sólo este tema suyo es abstracto, sino también las figuras: sus "héroes", Estragón y Wladimir, están ideados absolutamente como "hombres en general"; son "abstractos", en el sentido más atroz del término, o sea, *abs-tracti*, es decir, arrancados de raíz *[Abgezogene]*, despegados *[Abgerissene]*. Y como despegados del mundo ya no tienen nada que buscar en él, tampoco encuentran nada en el mismo y el mundo también resulta abstracto; por eso, en el escenario, tampoco se encuentra ya nada; nada, excepto el utensilio "alegórico" indispensable para el sentido de la fábula, a saber, el árbol en el centro, que, pareja del bíblico "árbol de la vida", presenta al mundo como persistente aparato para un posible suicidio o la equivalencia "vivir" y "no ahorcarse". Ambos "*héroes, pues, sólo están en la vida, ya no en el mundo*". Y esto está llevado a la práctica con una lógica tan inmisericorde que las demás representaciones de la existencia sin mundo –y en la literatura, en la filosofía y en el arte contemporáneos no hay pocas representaciones de ese tipo de existencia– casi resultan reconfortantes. El Franz Biberkopf de Döblin seguía metido en el torbellino de ese engranaje del mundo, que no le importaba nada; el agrimensor K. de

Kafka seguía tratando de entrar en su "castillo"; por no hablar del antepasado del actual género, de Michael Kohlhaas, que aún andaba peleándose con este mundo, cuando lo trataba como si fuera el reino kantiano de la moral. En cierto modo, todos tenían aún "mundo": Biberkopf, demasiado y, por eso, ningún mudo determinado; K., esperanza en el mundo; Kohlhaas, un mundo falso. Todavía no habían llegado al no-mundo. A esto sólo han llegado las criaturas de Beckett: solamente en sus oídos ha enmudecido el estampido del engranaje del mundo, que todavía había aturdido a Biberkopf; sólo ellas han olvidado incluso querer entrar en el castillo del mundo; y únicamente ellas han renunciado a medir el mundo con la escala de otro mundo. Está claro que esta verdadera ausencia de mundo exige unos medios inhabituales, si se ha de reproducir literaria o teatralmente. Como donde ya no hay mundo tampoco puede haber ya *colisión con el mundo, se ha perdido la posibilidad de lo trágico.* O, más exactamente: lo trágico de esta existencia consiste en que no se le va a conceder ni siquiera una vez la tragedia; en que, como totalidad, es al mismo tiempo farsa (no sólo está entremezclada con farsas, como las tragedias de nuestros abuelos); o sea, en que solamente se puede representar como farsa, como *farsa ontológica, no como comedia.* Y eso es lo que hace Beckett.

Ya Don Quijote nos mostró cuán estrechamente interdependientes son la abstracción y la farsa. Pero Don Quijote se había abstraído sólo del "ser así" del mundo, no del mundo como tal. Vista filosóficamente, la farsa de Beckett es, por eso, "más radical": no crea su farsa cómica trasladando a los hombres a un mundo que no les es adecuado, sino que los sitúa sin colocarlos en ningún lugar. De esa manera se convierten en *clowns*, pues la comedia metafísica de los *clowns* consiste en el intercambio fundamental de lo existente y lo no existente, en tropezar contra peldaños inexistentes o en tratar los peldaños como si no estuvieran ahí. Pero a diferencia de estos *clowns* (entre los que ahora se incluye también Chaplin), que, para seguir provocando nuevas carcajadas, están ocupados sin interrupción y tropiezan casi por principio, los héroes de Beckett son *clowns vagos o tullidos.* Y como para ellos no sólo son este o aquel objeto, sino el mundo como totalidad lo que ya no está ahí, tampoco entran ya en contacto con él. Y con ello queda fijado el tipo de su *fabulae personae*, que Beckett elige como representantes de la humanidad actual: pueden ser sólo *clochards*, seres que han caído fuera del plan del mundo (o sea, del esquema de la sociedad burguesa); criaturas que ya no tienen nada que hacer, porque no tienen nada que ver con el mundo.

§ 2
El lema: permanezco, por tanto, espero algo.[1]

Nada más que hacer. Desde que Döblin, hace más de veinte años, representó en Biberkopf al hombre condenado a no hacer nada y, por eso, sin mundo, el "hacer" se ha convertido en más problemático que entonces por una serie de procesos históricos de los más diversos tipos; no porque haya crecido el número de parados, que no es el caso; sino porque millones, que aún "hacen" efectivamente, tienen el sentimiento de "se les hace hacer", es decir, son activos, sin poder proponerse ellos mismos la meta de su trabajo o sin poder siquiera entrever su meta; o son activos con la conciencia de llevar a cabo un trabajo suicida; en suma: *la tutela es tan total que también el hacer se ha convertido en una variante de la pasividad e incluso donde es mortalmente penoso o simplemente mortal ha tomado la forma de un hacer para nada o de un no-hacer.* Nadie podrá negar que Estragón y Wladimir, que no hacen absolutamente nada, son representativos de millones de personas activas.

Y, en verdad, son tan representativos porque, a pesar de su inactividad y del sinsentido de su existencia, quieren "seguir haciendo", o sea, no son elevados a trágicos candidatos al suicidio. Están tan lejos del turbulento *pathos* de los héroes desesperados de la literatura del siglo XIX como de la histeria de las figuras de Strindberg. Son más verdaderos, o sea, son tan poco patéticos y tan inconsecuentes como los hombres normales de la masa, pues éstos tampoco ponen punto final en el absurdo, incluso los nihilistas de entre ellos quieren vivir aún, al menos "no no-vivir". Incluso esta fórmula negativamente voluntarista sigue siendo demasiado doctrinaria, pues en el fondo los Estragón y los Wladimir siguen existiendo *porque* viven sin sentido, o sea, porque la decisión de no seguir viviendo, la libertad de poner punto final, está paralizada justo por el hábito de no hacer nada y, por tanto, de "no hacer por sí mismo".[2] O, finalmente, sin ningún motivo especial: siguen viviendo porque ya están ahí y porque, para la vida, no entra en consideración otra cosa que estar ahí.

La obra de Beckett habla, pues, de ese tipo de "vida", del hombre que permanece, porque ya está ahí. Pero lo hace de una manera que difiere fundamentalmente de todas las demás representaciones literarias de la desesperación hechas hasta entonces.

---

[1] Espero [*erwarte*] en el sentido de esperar o "aguardar", no de esperanza [*Hoffnung*]. *(N. del T.)*

[3] Visto así, no es sorprendente el bajo número de suicidios en los campos de concentración.

La divisa, que se podría haber puesto en boca de todas las figuras clásicas de desesperados (incluido Fausto), habría sonado así: "*Ya no tenemos nada que esperar, por tanto no permanecemos*". Estragón y Wladimir, en cambio, utilizan "formas de inversión" de este lema: "*Permanecemos*", parecen decir, "*por tanto esperamos.*" Y, "*estamos esperando, por eso tenemos algo que esperar*".[1]

Estas divisas suenan más positivas que las de sus antepasados. Pero sólo eso: suenan, pues no se trata de que ambos esperen algo determinado. De hecho, lo hacen tan poco que tienen que recordarse recíprocamente que y en qué esperan. Por tanto, propiamente no esperan nada en absoluto. Pero ante y en virtud de su continuar existiendo diariamente, les es imposible no concluir *que* esperan; y ante su diario "esperar" no pueden hacer otra cosa que concluir que esperan *algo*. Como nosotros, ante gente que, en una noche lluviosa, está en una parada de autobús, no podemos hacer otra cosa que concluir que está esperando y que eso que esperan "no se hará esperar". Por eso no tiene sentido preguntar quién o qué es el esperado Godot. *Godot no es más que el título del hecho que la existencia, que sigue sin sentido, se entiende a sí misma erróneamente como "esperar", "esperar algo"*. Lo positivo de ambas expresiones desemboca en una doble negación: *en la incapacidad de reconocer el sinsentido*; no en algo simplemente positivo, con lo que sólo repetimos lo que el mismo Beckett ha dicho sobre el título de su obra: que él no se refiere a Godot, sino exclusivamente al "esperando".

§ 3
Beckett no presenta a hombres nihilistas, sino la incapacidad de los hombres de ser nihilistas.

Los comentaristas franceses han utilizado la expresión heideggeriana *Geworfenheit*[2] para caracterizar esa vida, en que se sigue esperando sólo porque ya se está ahí. Injustamente, pues, mientras Heidegger con su expresión admite y describe sin más la contingencia de la propia existencia (para, luego, tomar

---

[1] Estamos esperando [*wir warten*] y esperamos algo [*erwarten etwas*]: seguimos en la lógica de la espera, no de la esperanza. *(N. del T.)*

[2] *Geworfenheit*: condición del hombre como "echado en el mundo". Hay que notar la raíz "*worf-*", que inmediatamente aparecerá en el *Ent-wurf* (pro-yecto, que en castellano mantiene el sentido original latino: iecto = echado). *(N. del T.)*

este azar de manera obstinada y, a partir de él, hacer su propio "proyecto"), los dos héroes de la obra de Beckett no hacen ni una cosa ni otra, como tampoco lo millones que ellos representan: ni reconocen su existencia como contingente, ni piensan en superar la contingencia, o sea, en transformar lo que se les ha echado encima en un *proyecto* positivo. Son incomparablemente menos heroicos que el *Dasein* de Heidegger, incomparablemente más confiados, incomparablemente más "realistas". Así como ante una silla o ante una casa podrían admitir que éstas no están más que "ahí" y "para nada", tampoco entra en su consideración interpretar su propia existencia como "nada" o nula. Más bien son "metafísicos", o sea, *incapaces de renunciar al concepto de sentido*. La expresión de Heidegger es el destronamiento expreso del concepto de sentido; en cambio, *Wladimir y Estragón*, en cuanto a partir de su existencia concluyen en algo esperado, *son los* guardianes *del concepto de sentido en la situación manifiestamente sin sentido*. Que representen a unos "nihilistas" (así se les ha descrito) es, por eso, no sólo falso, sino lo opuesto simplemente de lo que Beckett quiere mostrar. Más bien, en cuanto no pierden su esperanza y no son capaces de perderla, son ideólogos *naïfs* y desesperadamente optimistas. *Lo que Beckett presenta es, pues, no el nihilismo, sino la incapacidad del hombre para ser nihilista incluso en la situación insuperablemente más sin esperanza*. Una parte de la deplorable tristeza que irradia la obra procede no tanto de la posición desesperada de los dos héroes, cuanto del hecho que, por estar siempre esperando, no están a la altura de esa posición, es decir, *no* son nihilistas. Y a esa incapacidad deben la fuerza de su comicidad.

Que nada hay más cómico que la confianza ciega, totalmente injustificada, lo ha confirmado la literatura cómica en sus más de dos mil años, con su predilección por la figura del marido cornudo, es decir, del hombre que, a pesar de la evidencia de que confía sin razón, está impedido hasta cierto punto de manera constitutiva para desconfiar. Y de hecho Estragón y Wladimir son hermanos de esa figura: se parecen a esos *maris imaginaires* de los cuentos franceses, que, en cuanto venidos al mundo como "maridos natos", cada noche siguen esperando de nuevo a su esposa, a pesar de estar viviendo en una isla deshabitada y no haber estado casados jamás.

§ 4
Las pruebas de la existencia de Dios ex absentia.

No es que vayan a llegar; que haya un "Godot" y que éste vaya a venir: eso no lo ha sugerido Beckett con ninguna palabra. Tan cierto como que el término "Godot" esconde el término inglés para referirse a "dios" es que la obra no trata definitivamente de él, sino sólo del *concepto de Dios*; no es sorprendente, pues, si la imagen de dios queda de manera expresa vaga: lo que Dios hace, se dice en los pasajes teológicos, no se sabe; de oídas se acepta que no hace absolutamente nada; y lo único que su recadero, que se presenta a diario, el hermano del kafkiano Barnabas, tiene que transmitir es precisamente que Godot, hoy, por desgracia, no va a venir, pero mañana seguramente sí; con eso, Beckett da a entender de manera bastante clara que es la *no-llegada* de Godot lo que mantiene la espera y la fe en él. "Venga, vayámonos. –No podemos. –¿Por qué no? –Esperamos a Godot. –¡Ah, claro!"

La semejanza con Kafka es innegable; resulta imposible no pensar en el "Mensaje del rey muerto". Pero es indiferente si se trata de una influencia literaria directa, pues ambos son *enfants du même siècle*, alimentados por la misma fuente pre-literaria. Tanto en Rilke, como en Kafka y en Beckett, *su experiencia religiosa procede* siempre, paradójicamente, *de la infructuosa inanidad religiosa, del hecho que no tienen experiencia de Dios, por tanto paradójicamente de una experiencia que comparten con los no creyentes*. En Rilke, de la inaccesibilidad de Dios (*Primera elegía de Duino*); en Kafka, de la inaccesibilidad de la búsqueda (*El castillo*); en Beckett, de la inaccesibilidad de la espera. Para todos ellos las pruebas de la existencia de Dios suenan así: "*No llega, por tanto existe*". "*La parusía no tiene lugar, por tanto él existe.*" La negatividad, que conocemos de la "teología negativa", parece haberse trasladado aquí a lo religioso mismo, con lo que aumenta enormemente: si en la teología negativa había sido sólo la *ausencia de atributos*, que se había utilizado para la descripción de Dios, aquí es la *ausencia de Dios* mismo, lo que se convierte en testimonio de su ser. Es innegable que esto también vale para Rilke y Kafka. De la misma manera, la divisa (que Heidegger tomó de Hölderlin): donde hay peligro también crece lo salvífico, pertenece al mismo tipo de la *prueba ex absentia*. Y también al mismo pertenecen las criaturas de Beckett: éstas, no él, pues él mismo adopta una posición particular en cuanto no llega a la conclusión –que sí pone en boca de sus criaturas– de la existencia de Godot a partir de su no-llegada e incluso la

presenta como absurda. *Su obra*, por tanto, ciertamente *no es religiosa*; *a lo sumo trata de religión*. "A lo sumo", pues lo que presenta es propiamente sólo la fe, que no cree en nada más que en sí misma. Y eso no es ninguna fe.

§ 5
La vida se convierte en pasar el tiempo.

Cuando uno se pregunta cómo "tiene lugar" *in concreto* una vida así, descompuesta y sin embargo no repudiada, uno se está preguntando por la *marcha* de su tiempo. Digo marcha, porque (como sabe el uso lingüístico) lo que es imposible ya no "marcha"; o, positivamente: porque el tiempo sólo avanza para una vida, que se pone en marcha en pos de una meta y hacia algo. Y eso ya no lo hace la vida de Estragón y de Wladimir. Por eso, con razón, la obra de Beckett no adelanta; por eso empiezan a circular los acontecimientos y los diálogos (de la misma manera que los viandantes en el teatro, que abandonan el escenario por la izquierda para volver a entrar por la derecha, en teoría como otros diferentes); antes y después son como izquierda y derecha, o sea, temporalmente neutros; al poco, la circulación resulta estacionaria, el tiempo parece detenerse y se convierte en "mala eternidad", si se permite imitar la expresión hegeliana "mala infinitud".

Eso lo pone en práctica Beckett de una manera tan consecuente que (es cierto que sin precedentes en la historia del drama), en vez de un segundo acto, simplemente propone de nuevo el primero, aunque con una tenue variación, y nunca presenta algo inesperado ante la espera..., con lo que consigue no sólo un efecto absurdamente asombroso, sino que provoca en nosotros ese horror, que nos infunde cualquier encuentro con la *amnesia*. Pues excepto una, sus figuras no tienen la más mínima idea de esa repetición; incluso cuando se les hace notar, siguen incapaces de reconocer que lo que ahí experimentan o hablan es en realidad sólo la recapitulación de lo que vivieron o hablaron ayer o anteayer. Sin embargo, la introducción de esa amnesia es totalmente consecuente, pues donde no hay tiempo tampoco hay recuerdo. Y, sin embargo, el tiempo no está tan "petrificado" como a menudo en Kafka.[1] Como Beckett aún deja un mínimo de actividad –de inmediato se mostrará de qué tipo es ese ru-

---

[1] Véase del autor el cap. 2 de "Kafka, pro y contra" [en *Hombre sin mundo. Escritos sobre arte y literatura*, Pre-Textos, Valencia, 2007, pág. 98].

dimento–, también hay un mínimo de tiempo. Ciertamente, éste no es un flujo, pero de alguna manera su materia aún se puede contener, dejar de lado y convertirla en "pasado": en cierto modo es, pues, una *pasta temporal* paralizante. Claro que ponerla en movimiento sólo se consigue durante unos segundos, a lo sumo algunos minutos: si se aparta sólo por un momento la mano que mantiene en movimiento el tiempo, todo vuelve a escurrirse y nada delata que haya ocurrido algo. Pero fugazmente se había producido y el "tiempo" disfrutado.[1]

La actividad rudimentaria, que fugazmente aún puede poner en movimiento la pasta temporal, ya no es de hecho un verdadero "hacer", pues no tiene otra meta que la de poner en movimiento el tiempo, cosa que en la vida activa "normal" no es meta, sino consecuencia del hacer; es, pues, puro *pasatiempo*. Si la única intención de la actividad es la "consecuencia", en el sentido de "sucesión de tiempo", ya ha renunciado a cualquier otro tipo de consecuencia. Si ambos personajes funcionan como "avanzar", se quedan quietos; si funcionan como "ayudar", apenas mueven un dedo. Incluso sus buenos impulsos o indignaciones estallan tan súbitamente que ese *no-existir-ya* siempre actúa como *explosión negativa*. Y a pesar de todo son siempre de nuevo "activos", pues la actividad mantiene en marcha el tiempo, lo desplaza un par de *metros temporales* tras ellos y los lleva hacia el supuesto Godot.

Esto va tan lejos –y aquí alcanza la obra en verdad tonos desgarradores– que ambos se proponen incluso sentimientos y arrebatos para actuar, efectivamente se abrazan, porque también los arrebatos son movimientos y, en cuanto tales, remueven algo el barro del tiempo inmóvil. "¿Cómo sería si nos alegráramos? ¿No sería ya algo?", propone Estragón. Y cuando Wladimir le pregunta qué puede significar ese "algo", Estragón responde: "Algo menos", con lo que quiere decir: así, el momento que nos separa de Godot será algo más corto. De hecho, el medio más consolador para soportar la calma absoluta consiste en la activación del estar juntos, en la siempre nueva reanudación de la posibilidad de superar entre los dos el sinsentido. Sin su respectiva lealtad conmovedora y desesperada, sin la marcha en vacío de su entretenimiento, sin su querellarse, abandonarse, reencontrarse, que exige tiempo, estarían realmente perdidos.

---

[1] *Fugazmente* no es aquí un intermedio en el *tiempo*, sino el tiempo mismo, que se convierte en intermedio. Tampoco nuestra existencia cotidiana es sin cesar "ser en el tiempo", sino que siempre está desgajada de nuevo por el interludio del sueño intemporal; o visto desde el sueño: nuestra existencia está continuamente interrumpida por "fugaces" momentos, llamados "despiertos".

Que Beckett nos presente a una pareja no está, pues, motivado sólo técnicamente, tiene su razón no sólo en que la obra debería desembocar en la mera imagen de un *Robinson de la espera*, sino en que quiere mostrar que cada uno es pasatiempo del otro, en que la sociabilidad ayuda a pasar por encima del sinsentido de la existencia, al menos la enmascara. Ciertamente, tampoco es una seguridad absoluta respecto al fluir del tiempo; sólo una ayuda aquí y ahora. Y cuando el socio responde a la pregunta "¿Qué he hecho con mi pipa?" con "Deliciosa noche", los monólogos de frases hechas y réplicas se parecen a los golpes de dos ciegos que se baten en duelo y que tratan de creer en un duelo cuando golpean solitariamente en la oscuridad.

Nadie negará que también hay "pasatiempo" en la "existencia normal", durante los *intermezzos* del tiempo libre. La expresión corriente "pasatiempo" hace referencia a que, mediante juegos de actividad, tratamos de hacer desaparecer o, al menos, empujar hacia delante el tiempo, que de lo contrario amenaza con quedar estancado. Pero eso, objetará alguien, lo hacemos sólo en el tiempo libre: a fin de cuentas, seriedad y juego están claramente separados; en cambio, la seriedad, al menos la miserable desolación y, de acuerdo con la realidad, la abstrusa irrealidad de la vida del tipo de Estragón y Wladimir consiste en que mantienen en un movimiento sin pausa el tiempo, en que tienen que jugar sin pausa. Sin embargo, ¿está justificada realmente esa diferencia entre ellos y nosotros? ¿Existe en realidad aún una frontera reconocible entre nuestra seriedad y nuestro juego?

No lo creemos. La lamentable batalla, que ambos libran por una actividad aparente, es tan impresionante sólo porque refleja la nuestra, o sea, nuestro destino de hombres-masa. Por una parte, hoy, el trabajo mecánico, desprovisto de toda finalidad visible, se ha alejado tanto de lo que ilusoriamente se denomina *acción humana* que se ha convertido él mismo en una especie de actividad aparente. Trabajo "real" y el más aparente "trabajo por necesidad" no se diferencian ni estructural ni psicológicamente en ningún punto. Por otra, mediante este tipo de trabajo, el hombre se ha desequilibrado hasta el punto de que, para reequilibrarse, se ve obligado a descubrir el *hobby*, como "restablecimiento" y "pasatiempo", es decir, a proponer en su tiempo libre, de manera paradójica, metas en apariencia reales y a disfrutar el tiempo libre mediante un juego que es realmente un trabajo..., cosa que lleva a cabo, por ejemplo, mediante el regreso explícito a una forma de producción obsoleta, si se compara con el tra-

bajo remunerado, o sea, a un trabajo de marquetería o jardinería. Eso, cuando el trabajo cotidiano (que es para él como una muleta que le tutela) incluso no lo haya arruinado, es decir, lo haya despojado de la capacidad de organizar por sí mismo la configuración del tiempo libre, el "juego", el "pasatiempo", de manera que ya esté abocado al dial de la radio para que pase el tiempo. Sin embargo, más concluyente que todas las comparaciones teóricas o que la comparación entre actividad actual e inactividad es el hecho de que, en la actualidad, ambos tienen lugar *a la vez*, a saber, en los millones de hogares y talleres, donde el flujo de trabajo y el de la radio se convierten en el *único* flujo. En suma: la ridícula seriedad con que Estragón y Wladimir luchan por la apariencia de actividad nos impresiona de manera tan horrorosamente seria y fantásticamente actual sólo porque en la vida actual tiempo laboral y tiempo libre, actividad y no hacer nada, seriedad y juego están entrelazados de manera muy desconsolada.

Toda actividad, también la aparente, es apta para "estirar" [y dejar pasar] el tiempo; pero también es igualmente difícil ponerla en marcha, porque hacer algo sin creer en ello o hacer como si se hiciera algo exige esa libertad que está entumecida por la pasividad de la vida del tipo de Estragón y Wladimir. Por eso es del todo consecuente que Beckett los deje jugar, pero en vano; es decir, de manera que ya no están a la altura de la tarea de "configurar el tiempo libre".

Y aún lo están menos porque, a diferencia de nosotros, no tienen a su disposición formas de juego estables y reconocidas para configurar el tiempo libre, deporte o sonatas de Mozart; más bien están obligados a *inventar* su juego, o sea, a sacar actividades del arsenal de las ocupaciones cotidianas a fin de convertirlas en juegos, con la intención de pasar el tiempo. En las situaciones en que nosotros, más privilegiados, jugamos al fútbol y, apenas acabamos, empezamos de nuevo, Estragón juega al juego *dacapo* "*Schuh aus – Schuh an*" [Quitarse y ponerse los zapatos] y no para mostrarse como un bufón, sino para burlarse de *nosotros*, o sea, para mostrarnos mediante la fórmula de la "inversión" que tampoco nuestro juego (cuyo sinsentido está enmascarado por el reconocimiento público) es en nada mejor que el suyo. El sentido de inversión de la escena "Estragón juega a *quitarse y ponerse los zapatos*" es: "También nuestro juego es un juego de *quitarse y ponerse los zapatos*", algo fantasmal, un hacer como si se hiciera. En definitiva, la escena significa un giro total: "Nuestro 'quitarse y ponerse el zapato' *real*, o sea, *nuestra cotidianeidad* no es más que

juego, algo *clownesco*, sin consecuencias, y procede sólo de la esperanza de pasar el tiempo". Y, como los dos, "estamos condenados al lujo y a la miseria de la inconsecuencia"; sólo que los dos *clowns* saben *que* juegan; y nosotros, no. De esa manera, los dos se han convertido en los serios; y *nosotros* en los actores de farsa. Y éste es el triunfo de la "inversión" de Beckett.

§ 6
Las antípodas se tocan.

Está claro que a ellos tiene que parecerles envidiable la suerte de quienes no necesitan mantener en curso la misma masa temporal o la de quienes lo hacen de una manera natural, porque no sabrían hacer otra cosa. Estos polos opuestos se encuentran en la pareja *Pozzo-Lucky.*

Los intentos de descifrarlos, de saber quiénes son y lo que significan ha ocupado a los intérpretes no menos que la pregunta por la identidad de Godot. Sin embargo, todos los intentos de descifrarlo han sido inútiles, porque *la pareja misma es el desciframiento.* ¿Qué significa esto?

Esto significa que Beckett vuelve a liberar en ellos y a traducir de la existencia cifrada y especulativa a la sensible lo que antes había existido en una versión conceptual, o sea, no ha convertido en cifra abstracta una realidad sensible. ¿Qué?

Desde principios de los años treinta, en que la dialéctica de Hegel y la teoría de la lucha de clases de Marx empezó a suscitar vivos comentarios tanto en la literatura como en la filosofía de Francia, la famosa imagen de la pareja "*amo y esclavo*" de la *Fenomenología del espíritu* se ha metido tan profundamente en la conciencia ilustrada de los nacidos en torno a 1900 que hoy bien se puede decir que ocupa el lugar que había ocupado la imagen de *Prometeo* en el siglo XIX: se ha convertido en la *imagen del hombre* en general. Sartre es el testigo principal de este cambio: en el Orestes de sus *Moscas* había vuelto a poner en pie, por última vez, la típica figura de Prometeo (como había sido habitual desde Goethe hasta el *Brandt* de Ibsen, pasando por Shelley y Byron) para, después, sustituir definitivamente este símbolo por la imagen hegeliana. Lo decisivo del nuevo símbolo es la *pluralidad* y el *antagonismo*, es decir, el hecho de que *el hombre* está encarnado ahora por una *pareja humana*; el individuo (que había luchado prometeicamente contra los dioses como *selfmademan* metafí-

sico) ahora está reemplazado por hombres, que luchan *entre sí* por el dominio. *Ellos* son ahora lo *real*, pues lo que "es", es dominio y lucha por el dominio; y sólo ellos –con lo que llegamos al punto decisivo– son el motor del *tiempo*, ya que tiempo es historia y, a los ojos de la filosofía dialéctica, ésta debe su movimiento exclusivamente al antagonismo (entre hombre y hombre o entre clase y clase); tanto que, en el momento en que desapareciera el antagonismo, también ella encontraría su final.

Esta figura lógica del principio hegeliano de la historia en progreso se traslada ahora, en las figuras de Pozzo y Lucky, a la escena, donde antes no había actuado más que el "ser sin tiempo" o, incluso, no había actuado. Por varias razones es comprensible que la aparición de la nueva pareja intrigue al espectador. Por una parte, por razones estéticas: el estancamiento, que el espectador había rechazado primero como ocurrencia y, luego, aceptado como "ley del mundo de Godot", ahora se ve sensiblemente turbado por la irrupción de figuras de verdad activas. Es como si, ante nuestra mirada, una imagen fija se transformara en un film. A esto, sin embargo, se añade la dificultad de la alegoría como tal, pues ésta se diferencia de casi todas las que conocemos por tradición. Mientras las habituales alegorías (de la virtud, libertad, fertilidad, etcétera) adornaban y revestían sensiblemente lo abstracto, aquí la alegoría cumple la tarea de despojar lo abstracto de su adorno, de mostrar en toda su desnudez la bajeza y la miseria, que no había sido bastante penetrante en la fórmula filosófica amo y esclavo. *Desnudar es, pues, el sentido de ese revestimiento y desilusionar es la función de esa ilusión teatral.* La misma escena, en que se presenta la dialéctica, es dialéctica; y está bastante fundamentado que produzca una impresión tan intrigante, no sólo en nosotros, sino también en Estragón y en Wladimir, quienes no pueden superar cierto espanto durante el encuentro.

Pero por espantosa que ambos puedan encontrar la nueva pareja, hay algo que no son capaces de esconder: que les parece envidiable. Ya no es necesario explicar esto; el círculo de la interpretación se cierra por sí mismo. Después de haber dibujado la imagen infernal de la existencia intemporal, es evidente que, a los ojos de quienes están condenados al "ser sin tiempo", los administradores del tiempo, incluidos los más infernales, han de parecer los más privilegiados. Pozzo, el amo, es envidiable porque no tiene necesidad de "hacer tiempo" él solo o de avanzar solo o incluso de estar esperando a Godot, pues Lucky lo empuja hacia delante sin más. Y Lucky, el esclavo, resulta envidiable porque no

sólo "puede" sino que tiene que ir al trote hacia delante, pues Pozzo está detrás de él y desde detrás se preocupa de eso. Y aunque también desfilen ante los dos intemporales, sin saber que ya lo habían hecho ayer (por tanto, en cierto modo aún como *historia ciega*, que todavía no es consciente de su historicidad) y aunque sean arrastrados o perseguidos uno por el otro, ambos están en movimiento y, a los ojos de Estragón y de Wladimir, son seres afortunados. Es comprensible que imaginen en Pozzo (a pesar de que éste jamás ha oído el nombre de su género y por principio lo pronuncie mal) al mismo *Godot*, pues tras el azote de Pozzo podría acabar su espera. Pero de igual modo tampoco es casual que Lucky, el animal de carga, se llame "el afortunado", pues aunque soporte toda la carga y lleve de aquí para allá a diario sólo sacos llenos de arena, está completamente aliviado; y si ambos pudieran detenerse en algún sitio, ya no necesitarían seguir adelante; podrían seguir, pues tendrían que hacerlo, pero su infierno habría perdido su aguijón y, de vez en cuando, incluso les caería un hueso.

El intento de extraer, a toda costa, de esta imagen del hombre y el mundo aún algunos rasgos positivos o reconfortantes desembocaría al fin y al cabo en una mera afirmación solemne. Y, a pesar de todo, la obra de Beckett se diferencia en un punto de casi todos los documentos nihilistas en que el presente se expresa literariamente: en el *tono*. Por lo general el tono de estos documentos es de esa seriedad, que con razón se llama "brutal" (pues aún no conoce el calor humano del humor), o es cínico (pues ya no tiene que ver con el hombre) y, por tanto, igualmente inhumano. En cambio, el *clown* –y ya hemos puesto de manifiesto hasta qué punto la obra es *clownesca*– no es ni brutalmente serio ni cínico, sino de una tristeza que, en la medida en que refleja la triste suerte del hombre en general, hace solidarios los corazones de todos los hombres y, mediante su solidaridad, los aligera. No fue casual que ninguna figura de nuestro siglo suscitara tanta gratitud como la lastimosa del primer Chaplin. La farsa parece haberse convertido en el refugio de la filantropía; la capacidad de complicidad de los tristes, en el último consuelo. Y si lo que crece en el humus desconsoladoramente árido de la ausencia de sentido, el mero *tono* de la humanidad, es sólo un consuelo insignificante; y si el consuelo tampoco sabe por qué consuela y remite a algún Godot, eso demuestra que la calidez es más importante que el sentido; y que no es el metafísico quien ha de tener la última palabra, sino sólo el filántropo.

SOBRE LA BOMBA
Y LAS RAÍCES DE NUESTRA CEGUERA DEL APOCALIPSIS

¿Valor? ¡Ausencia de fantasía!
(Expresión molúsica)

L'imagination assez pleine et assez étendue
pour embraser l'univers comme une ville.
(Montaigne)

§ 1
Los objetos convertidos en bagatelas exigen formulaciones exageradas.

Quien es expulsado a una *terra incognita* no puede empezar de inmediato con su medición y acotación cartográfica. Primero, se verá abandonado al azar, se verá traído y llevado de aquí para allá. Luego irá derecho a lo primero que se le presente: quizás un árbol o una cima. Pero es muy improbable que alcance su meta por el camino más corto; más bien se extraviará por sendas intransitables: por aquí no podrá seguir y tendrá que cambiar de dirección; por allá, incluso deberá dar marcha atrás; y, aunque no olvide su meta, seguramente la perderá de vista. Y sin embargo, este vagar de aquí para allá no será inútil, pues sólo así podrá conocer el terreno, un trecho tras otro; sólo así tendrá la posibilidad de ver desde diversas perspectivas este o aquel terreno o incluso la suerte de llegar de repente a un punto, desde el que haya una primera vista panorámica global. Sin duda habría podido llegar a ese punto de forma más directa. Si hubiera habido un camino. Pero, el camino sólo aparece gracias a ese desvío.

Como terreno filosófico, la *bomba* –o más exactamente, *nuestra existencia bajo el signo de la bomba*, pues éste es nuestro tema– es una región completamente desconocida. No es posible interpretarla cartográficamente de inmediato. Primero, pues, tendremos que dejarnos llevar de aquí para allá y darnos por satisfechos con observar y marcar particularidades que saltan a la vista; su secuencia resultará casual y su conexión aún oscura. Pero en el curso de ese camino cambiará su naturaleza. Se nos pondrán de manifiesto muchas cosas: unas quizás desde diversas perspectivas, otras quizás provisionalmente conectadas; así, sin que se pueda decir con exactitud el momento en que el camino

resulte más transitable y metódico, el terreno adquirirá un perfil. Ciertamente, sólo "adquirirá", pues yo no necesito alcanzar ese punto de perspectiva, desde el que se podría realizar una fotografía cartográfica válida.

Ahora bien, aunque la imagen de conjunto pueda seguir siendo borrosa, desde los primeros pasos ya he tratado de esbozar con la mayor claridad posible, o sea, de formular lo más agudamente posible los contornos de las particularidades. Y esa acentuación exagerada de los contornos exige un par de palabras para explicarlo, pues de lo contrario se podría malinterpretar.

Esta acentuación no procede de un gusto por la exageración, que sería terriblemente inadecuada al tema; más bien está motivada de forma exclusiva por la particular invisibilidad en que se encuentra el objeto: éste, que propiamente debería estar ante nuestra mirada con su amenazador y fascinante exceso de claridad, está por el contrario justo *en el centro de nuestra incuria*; la tarea de nuestra época consiste en ver, oír y vivir alejados de él; y los contemporáneos parecen haberse conjurado para no aludir a él. Está claro que no es posible "describir llanamente" un objeto semejante. Si a la situación de un objeto le es esencial ser oscurecido, bagatelizado o reprimido, a su presentación por el contrario –y eso es lo que constituye su verdad– le corresponde corregir ese oscurecimiento y *exagerar* por exceso el perfil, tanto como éste se halle habitualmente *simplificado* por defecto.

En otras palabras: si es tan difícil hablar sobre nuestro objeto no es sólo porque sea una *terra incognita*, sino también porque se mantiene sistemáticamente *in incognito*; porque los oídos, para los que se trata de hablar sobre él, ensordecen incluso en el momento en que tan sólo se alude al objeto. Y si hay alguna posibilidad de llegar al oído del otro, sólo es agudizando el discurso con tanta estridencia como sea posible. Ésta es la razón de que yo exagere mis formulaciones. No hemos llegado aún al tiempo feliz en que uno se pueda permitir no llevar al extremo y no exagerar: el tiempo de la sencillez.

De forma indirecta queda dicho con ello que, al menos en sus elementos principales, el artículo no es académico. Hay temas que uno malogra porque los dirige a un auditorio equivocado. Dado que la bomba no pende sobre nuestros edificios universitarios, sino sobre todas nuestras cabezas, tampoco sería adecuado filosofar en un idioma especializado sobre el posible apocalipsis, dirigiéndonos a un grupo especializado. Por lo demás, la filosofía académica me parece mínimamente "interesada" por este "tema", pues por lo general se con-

forma con transformar en "problemas" los golpes, que la realidad deja caer sobre nosotros, cuando las víctimas de esos golpes no sólo están muertas, sino también ya olvidadas. Aún hoy, en las éticas académicas los campos de exterminio son cosa del futuro todavía no descubiertas.

De lo que se trata es, pues, de encontrar un tono que se pueda percibir en un círculo más amplio, o sea, de filosofar popularmente. Y con esto llegamos a nuestra segunda dificultad, pues no existe eso de "filosofía popular".

Y no existe porque para soluciones filosóficas de problemas existen tan pocas vías de masa como "caminos reales" y porque filosofar significa "hacer difícil una cosa". Esto lo conoce el escritor no menos que los filósofos, cuyo oficio consiste en la lógica implacable [e impasible].

Pero esta reflexión escrupulosa ya no es válida aquí. Hoy está en juego algo más que salvar el honor de lo difícil.

No quiero hablar aquí de que el ideal filosófico de "hacer las cosas difíciles" presupone, sin más, el desprecio de los demás congéneres, desprecio de quien vive como "impersonal" [1] y, como tal, se lo toma demasiado ligeramente; tampoco de que uno no se rompa por lo general su ontológica cabeza por la desgracia de quienes están condenados al ser "impersonal". Pero este ideal de "hacer las cosas difíciles" resulta un juego de niños frente al hombre actual, que se encuentra en un peligro apocalíptico. A alguien que corre peligro no se le puede ir con dificultades, sino sólo con palabras, que tal vez puedan llevarle a tomar conciencia. En un momento en que eso es *necesario*, la pregunta sobre si es *posible* resulta falsa, por abusiva. Hacer las cosas difíciles aquí y allá: quien sea moralista en cierto modo tiene que correr riesgos para zafarse de eso, es decir, encontrar un idioma que se entienda no sólo en determinados edificios, en las universidades. Y si le sucediera que sus consideraciones no fueran clasificadas como "filosóficas", eso no le influiría demasiado, dada la importancia de su tarea; mucho menos por cuanto, como se dice en los proverbios molúsicos, "lo que define al verdadero filósofo es que nada le deja más frío que la clasificación de sus reflexiones".

No está claro si las expresiones "moral", "moralista", "ética" y semejantes aún son válidas para las reflexiones que siguen; ante la monstruosa magnitud

---

[1] Impersonal (algo más que anónimo) quiere traducir la expresión *man*, utilizada en alemán para la tercera persona del singular, que sin embargo no es personal, pues es el "se", que no alude a sujeto concreto alguno. (*N. del T.*)

del objeto suenan insustanciales e inadecuadas, pues hasta hoy habían sido calificadas como problemas morales las preguntas referidas a *cómo* tratan los hombres a los hombres, *cómo* se sitúan los hombres ante los hombres, *cómo* ha de funcionar la sociedad. Con excepción de un puñado de nihilistas desesperados del siglo XIX, casi no ha habido ningún teórico de la moral que jamás haya puesto en duda el presupuesto de *que* habrá y deberá haber hombres; hasta hace poco aún habría sido absurdo debatirlo. Sin embargo, con la bomba, o sea, con nuestra postura o no frente a ella, esta pregunta se ha convertido en urgente.

Es decir: en vez de las *preguntas sobre el cómo* ha aparecido la *pregunta sobre si*: *si* la humanidad subsistirá o no. La pregunta suena burda; y el contemporáneo, en su ceguera del apocalipsis, en su miedo al miedo, el propio y el de los demás, y en su aversión a espantarse de sí mismo y de otros *morituros*, no la quiere reconocer. Y sin embargo, es cierta, pues no es más que el aparato mismo.

No nos está permitido pasar por alto este espantoso "si". Amenazante y ominoso pende sobre las palabras de este escrito; los antiguos habrían dicho: como una "luna sangrienta". Y espero que el lector, al menos durante la lectura, no llegue a olvidar la cuestión, que pende sobre nosotros.

I

PRIMERAS CONSTATACIONES DEL ESPANTO

§ 2
Lo infinito actual somos nosotros. Fausto ha muerto.

Si en la conciencia del hombre actual hay algo que se considera absoluto o infinito, ya no es el poder de Dios, tampoco el poder de la naturaleza, por no hablar de los supuestos poderes de la moral o la cultura, sino *nuestro* poder. En lugar de la *creatio ex nihilo*, que manifiesta omnipotencia, ha aparecido su contrapoder: la *potestas annihilationis*, la *reductio ad nihil*; un poder que está en nuestra propia mano. La omnipotencia prometeica, anhelada desde tanto tiempo, se ha hecho en verdad nuestra, aunque de forma diferente a la esperada.

Dado que poseemos el poder de ponernos fin unos a otros, somos los *señores del apocalipsis. Lo infinito somos nosotros.*

Es fácil decirlo, pero es tan espantoso que a su lado todos los reveses de la historia hasta hoy parecen ser incidentes secundarios y las épocas precedentes quedar reducidas a mera "prehistoria", pues ahora somos no simplemente representantes de una nueva generación histórica de hombres, sino, a pesar de seguir en lo anatómico inalterados *seres de una nueva especie* a causa de nuestra posición, absolutamente cambiada, en el cosmos y respecto de nosotros mismos; seres que se diferencian del anterior tipo "hombre" no menos que, por ejemplo, según Nietzsche, el superhombre se diferenciaría del hombre. Dicho positivamente, y no se trata de una metáfora: *somos Titanes*; al menos durante el intervalo más o menos corto en que somos omnipotentes, sin haber hecho un uso definitivo de esa omnipotencia nuestra.

En verdad, en el corto tiempo de nuestro dominio, el abismo entre nosotros, Titanes, y nuestros padres, los hombres de ayer, se ha hecho tan grande, que éstos empiezan a resultarnos extraños. Ejemplo paradigmático es la figura en la que las últimas generaciones de nuestros antepasados reconocían su "esencia": *Fausto*, que pretendía con desespero ser un Titán. Puede sonar como un sacrilegio contra Goethe y contra su obra (sin más rebajada sacrílegamente a objeto de orgullo y a ejemplo de bien cultural), pero en realidad no dice lo más mínimo contra Goethe cuando expreso la sospecha de que la figura de *Fausto* se ha convertido hoy casi en *irrealizable*. Difícilmente estamos ya en disposición de sentir lo que el así llamado "hombre fáustico" pensaba, cuando se lamentaba de tener que ser "sólo finito". El anhelo infinito de lo infinito, que a lo largo de casi un milenio había causado las más profundas pasiones e iluminado las más altas obras, se pierde por lo "infinito", que tenemos entre manos, con tal rapidez que propiamente de él sólo *tenemos un saber* [mediante el estudio], sólo sabemos *que* lo ha habido. Lo más importante que había sido válido para nuestros padres, los "últimos hombres", ha resultado "inválido" para nosotros, sus hijos, los "primeros Titanes"; sus sentimientos más queridos nos resultan extraños; y las alternativas, con cuya ayuda se habían entendido a sí mismos y articulado su existencia, están fuera de circulación.[1]

---

[1] Así, por ejemplo, las alternativas entre "apolíneo" y "dionisíaco". Si lo apolíneo había consistido en la alegría de transformar lo finito que se era en algo perfecto y pleno, y lo dionisíaco en el delirio de hacer saltar los límites de la finitud, la posición contraria ha resultado irreal, pues ya no somos finitos y hemos dejado atrás la posibilidad de "hacerlo saltar".

Por supuesto, cierto "anhelo de infinitud" también existe hoy; incluso uno que fácilmente se podría convertir en epidemia; pero no es un anhelo que hoy *aún* esté vivo, sino que empieza a brotar: la ilimitada nostalgia de la "buena antigua" era universal, en la que éramos honestamente finitos; es decir, el desesperado y antimaquinista deseo de volver a descartar lo titánico, conseguido (o cargado sobre nosotros) de la noche a la mañana, y poder volver a ser hombres, como en la *aetas aurea* de ayer; un anhelo, pues, sumamente ambiguo, en extremo peligroso, porque, mientras no sea más que sentimiento, sólo debilita a los sensibles y, en cambio, refuerza y fortalece la posición de quienes tienen en efecto el poder absoluto.

Pero en aquellos tiempos, en que el antimaquinismo surgió como furibunda protesta de hambrientos trabajadores domésticos contra los aparatos competidores, ¿quién habría previsto que lo que así había empezado iba a tomar la dimensión que no se habría podido formular más que con palabras mitologizantes? Pues difícilmente se podría expresar en palabras el actual anhelo a no ser en la fórmula: *El Titán, que desesperadamente quiere volver a ser hombre.*

Por extraño que suene, la omnipotencia parece resultar en verdad peligrosa sólo por su traslado a nuestras manos. Antes siempre había habido un Noé y un Lot. Hasta hoy, toda potencia superior, tanto si a nuestros ojos era natural o sobrenatural (incluso esta distinción parece haberse convertido ahora en algo secundario), se había mostrado compasiva: cada una siempre nos había amenazado sólo de manera parcial y sólo había extinguido lo particular: "sólo" hombres, "sólo" ciudades, "sólo" reinos, "sólo" culturas; pero a *nosotros* –si por "nosotros" entendemos la humanidad– siempre nos había seguido perdonando. No es sorprendente que la idea de un peligro total no existiera propiamente, con excepción de un puñado de filósofos de la naturaleza, que jugaban con la idea de una catástrofe cósmica (por ejemplo, muerte por frío), y de aquella minoría de cristianos, que seguían esperando (aunque no de nuevo) el fin del mundo.

Es dudoso que esto haya cambiado, es decir, hasta qué punto hoy la humanidad es en realidad consciente de la situación apocalíptica; pero está claro que debería serlo, pues tenemos pocas razones para esperar de nosotros, los *parvenus* cósmicos, los usurpadores del apocalipsis, que también usemos esa clemencia que, tanto da si por benevolencia, indiferencia o casualidad, las potencias superiores habían mostrado hasta hoy; seguramente, no, pues los hombres, que ahora son de hecho señores de lo infinito, están tan poco a la altura, en cuan-

to a fantasía y sentimiento, de su propiedad como nosotros, las víctimas predestinadas; y además siguen y tienen que seguir siendo incapaces de ver en su aparato algo más que un medio para intereses finitos, cuando no incluso para unas metas partidistas sumamente finitas. Dado que nosotros, hoy, somos los primeros hombres que dominan el apocalipsis, también somos los primeros que estamos sin cesar bajo su amenaza; como somos los primeros Titanes, también somos los *primeros* enanos o *pigmeos* o como queramos llamarnos los que somos seres colectivamente prorrogados [con fecha de caducidad] y ya no somos mortales como individuos, sino como grupo y cuya existencia sólo está autorizada hasta nueva orden.

§ 3
En vez de la tesis "Todos los hombres son mortales" hoy rige ésta: "La humanidad como conjunto es eliminable".

Hemos dejado atrás un tiempo en que la muerte natural era la antinatural o, al menos, no la cotidiana, en que el moribundo, que simplemente expiraba, era considerado como un hombre envidiable que se sabía (por lo visto, a causa de las conexiones secretas con los extraños poderes cósmicos, que no estaban sometidos al terror dictatorial) sustraído al destino general de ser asesinado y, por tanto, incluso en el tiempo apocalíptico, se podía permitir el lujo pacífico de una muerte individual. Y aunque aquí y allá se diera la perspectiva, completamente diferente, desde la cual la muerte natural aparecía como un testimonio de la libertad e independencia, como un hermano del suicidio estoico, y el moribundo de muerte natural como el último hombre soberano, también desde esa perspectiva la muerte violenta, no natural, parecía "natural"; ser asesinado, la forma primaria de morir; y el modelo de nuestra finitud era Abel, no Adán.

Lo que era válido en la cotidianeidad de la guerra también lo era igualmente de las instalaciones, que (desaparecidas las líneas del frente, en el habitual sentido militar) se presentaban como las líneas más extremas del frente del terror; es decir, los campos de exterminio, en que los mecanismos de asesinato trabajaban con una eficacia tan absoluta que ya no quedaban restos económicamente inútiles. Allí, la respetable tesis: "Todos los hombres son mortales" perdió definitivamente su sentido y resultó irrisoria. Si en las puertas de entrada a los

campos de exterminio se hubiera colocado esa tesis en vez del cartel "Ducha", que se utilizaba para garantizar el esmero del trabajo, habría provocado una risa burlona, en que se habrían unido en unísono infernal las voces de los candidatos a morir con las de quienes los escoltaban hacia la muerte. La antigua tesis habría transmitido su verdad a otra nueva, que habría tenido que sonar así: *Todos los hombres son eliminables.*

Desde entonces, la verdad se ha instalado en esta nueva tesis. Por mucho que hayan cambiado las cosas desde hace diez años, la bomba, bajo cuya amenaza vivimos, se ha encargado de que aún hoy siga anidando en esa tesis. Y si algo ha cambiado, sólo ha sido para peor, pues lo que hoy es eliminable es la *humanidad como conjunto*, no sólo *todos los hombres.*

Esta transformación es lo que ha empujado a la historia hacia su nueva época. Los nombres adecuados para cada época sonarían, pues, así:

1. Todos los hombres son mortales.
2. Todos los hombres son eliminables
3. La humanidad como conjunto es eliminable.

§ 4
En vez de la tesis salomónica "Todo será pasado" regirá ésta: "Nada habrá existido".

Sólo ahora, pues, nuestra caducidad se ha convertido realmente en mortalidad.[1]

[1] Una y otra vez se ve descrita nuestra actual situación apocalíptica como ser-para-el-final [*Sein-zum-Ende*]; a lo que habitualmente sigue la observación de que la expresión acuñada por Heidegger hace treinta años había sido profética; pero es una observación completamente irreflexiva, pues Heidegger, con esa expresión, se refería a cualquier cosa menos a una situación escatológica común a todos los hombres o a la posibilidad de un suicidio colectivo. Incluso los años de la redacción de *Sein und Zeit*, la década posterior a la primera guerra mundial, habrían dado pie a nadie a pensar eso. A pesar de lo infernal que había sido esa guerra, eso aún no había comportado la amenaza del globo. La experiencia, desde la que por entonces había empezado a filosofar Heidegger, había sido más bien la del solitario *Dasein*, es decir, la del soldado constantemente confrontado con la muerte. Pero, además, tampoco había pensado que cada uno de nosotros tenía que morir: con que debería haber sido conocida antes. Él trata más bien de introducir en la vida la confrontación con la muerte y, especialmente, como su único carácter absoluto. Esto significa transformar el "¡Alto!" [*Halt*], que en cualquier momento se le puede gritar al *Dasein* condenado a la temporalidad, en algo en que éste podía encontrar su apoyo, su único apoyo [*Halt*]; en resumen: que el *Dasein*, consciente de su carácter de *moriturus* se convirtiera en *existentiell*. Sin embargo, como hemos dicho, eso estaba pensado en exclusiva para

Antes, tampoco nadie había quedado excluido de ésta. Pero cada uno se había visto como mortal dentro de algo mayor: dentro del mundo humano, que en verdad nadie había considerado como expresamente inmortal, pero sí como lo más perdurable, que podía sobrevivir al individuo. Y sólo porque había existido ese espacio superviviente, uno no seguía devanándose los sesos por su muerte o no-muerte; ese espacio, en el que y dentro del cual se moría, también había podido producir los sospechosos esfuerzos por sobrevivirlo uno mismo: conseguir inmortalidad a través de la fama. Ciertamente, esos esfuerzos tampoco habían tenido mucho éxito, pues hacerse famoso entre no famosos o inmortal entre mortales no representa ninguna inversión metafísica muy real. Y así, incluso los mismos famosos se habían parecido siempre a aquellos pasajeros de barco de las *mil y una noches*, que disfrutaban de la mayor reputación mientras navegaban, pero que al final resultaban por completo anónimos, pues el barco era desconocido en tierra firme.

Y sin embargo, en comparación con la situación actual, la anterior aún había sido consoladora, pues para el mortal la fama del día de mañana, que él llamaba "eterna", había compensado la fallida eternidad; y la fama *en* el barco, la fama *del* barco. Y ahora ha perdido también ese barco.

Pues no se puede saber en boca de quién debería depositar su memoria, cuando su miedo a morir se refiere ahora al barco mismo, a la humanidad como conjunto, que, si desapareciera, arrastraría consigo a la oscuridad a todos los que pudieran recordar hoy, mañana y pasado mañana. Así que no habrá existido. Y no sólo él, sino nada que no haya sido superfluo: ningún pueblo, ningún hombre, ninguna lengua, ninguna idea, ningún amor, ningún combate, ningún dolor, ninguna esperanza, ningún consuelo, ninguna víctima, ninguna imagen, ninguna canción, etcétera; en suma: nada que sólo hubiera sido sólo "pasado".

---

uso doméstico del individuo, o sea, para el individuo mortal, tal como la filosofía de Heidegger presenta en general la versión final del individuo, esa macabra versión, en que el individuo ya no se constituye más que por la aceptación del carácter irreemplazable [*Unvertretbarkeit*] de su morir.

Es comprensible que hoy pudiera aparecer la idea de aplicar ese "ser-para-el-final" a la situación colectiva del género humano: como la misma concepción de Heidegger era una transposición de la espera apocalíptica al lenguaje del individuo aislado y éste había sustituido el apocalipsis por la propia muerte, ahora, bajo la impresión de la amenaza total que representa la bomba, resultaba fácil volver a traducir esa misma traducción a un "lenguaje de la humanidad". Pero el hecho de que resulte fácil no significa que esté justificado. Nada demuestra que la humanidad como conjunto sea mortal, en el mismo sentido y de la misma inevitable manera, que el individuo. Quien aplica la expresión de Heidegger a la situación actual convierte de forma automática la catástrofe en algo positivo, en la posibilidad de que la humanidad "llegue a ser auténticamente" [*Eigentlich-Werden*].

Incluso a nosotros, hoy, a quienes todavía vivimos en el mundo que aún se mantiene, lo pasado, que ya no es nada, nos parece "pasado", muerto. Pero incluso esta ruina arrastraría consigo *esa* muerte y obligaría a morir una *segunda muerte*, de manera que lo pasado incluso *jamás habría pasado*, pues ¿en qué se diferenciaría lo que sólo es pasado de lo que jamás existió, si no hay nadie, que se acuerde de lo pasado? Y tampoco escaparía el futuro, que estaría muerto antes de que hubiera llegado la hora de su vida, de manera que en vez del futuro anterior del Eclesiastés, que todo lo devora, en vez del desconsolador "Será pasado" empezaría su dominio (legítimo, porque no hay quien lo registre) el aún más desconsolador "Nada existió", no registrado por nadie y, por eso, válido.

§ 5
Lo que impide el impedir.

Supongamos que la bomba se pone en marcha:

No sería adecuado hablar todavía de "hacer". El procedimiento, mediante el cual finalmente se cancelaría esa acción estaría tan mediatizado y sería tan opaco; estaría compuesto de tantos pasos y pequeños pasos de tantas instancias, de los que ninguno sería *el* paso, que al final cada uno de ellos habría "hecho" algo, pero ninguno *lo* habría "hecho". Al final, nadie habría sido.

Para prevenir el último peligro de una llamada de la conciencia se han construido entes, a los que se les puede cargar la responsabilidad, a saber: oráculos mecánicos, *autómatas electrónicos de conciencia*, pues no otra cosa son las computadoras cibernéticas, que, quintaesencia de la ciencia (y, con ello, del progreso y, por tanto, de lo moral a toda costa), aceptan ronroneando la responsabilidad, mientras el hombre está ahí quieto y, entre agradecido y triunfante, se lava las manos.

Desde el momento en que el aparato empieza a contar, la pregunta sobre si la meta, que se ha de introducir mediante una combinación de palancas, es responsable o sólo sensata, ya no desempeñan naturalmente ningún papel para quien maneja el aparato o permite que se maneje; no, la pregunta se ha olvidado de manera absoluta. Y desconfiar de la respuesta significaría desconfiar del principio de las ciencias; y ¿adónde se iría a parar si se creara semejante precedente? El hecho de que, mediante esa dejación de la responsabilidad en el ob-

jeto (considerado "objetivo") y la sustitución *de la "responsability" por una "response" mecánica* haya transformado lo debido en algo "correcto" meramente ajedrecístico y lo prohibido en algo ajedrecísticamente incorrecto, no le infunde ningún espanto. Esa transformación es naturalmente lo decisivo, pues la eficacia del oráculo no puede consistir más que en contar qué medios sirven en una situación determinada por los factores A B C - N, es decir, qué pérdidas hay que compensar; y como en la ponderación de pérdidas y ganancias sólo se pueden introducir magnitudes *finitas*, también *nuestra vida entra ahí* eo ipso *como una magnitud finita*, o sea, ponderable: lo que significa que, mediante el método, hemos sido "aniquilados" ya antes de haberlo sido efectivamente.

Pero incluso si no hubiera ningún robot: sólo el hecho de que lo monstruoso se preparara mediante un trabajo mediatizado y subdividido en miles de tareas; sólo la *complicación* de la organización moderna *facilitaría* la ejecución. Esto suena paradójico; pero no lo es, porque los entrelazados caminos de organizaciones debilitan y absorben, sin dejar restos, las energías morales de obstrucción, es decir, ejercen una función semejante a las resistencias eléctricas.

A eso se añade que, cuando una organización funciona, la idea de la moralidad de una acción es automáticamente sustituida por la de la hábil fluidez de la función. Si la organización de una empresa "está en orden" y su funcionamiento es limpio, sus prestaciones también parecen en orden y limpias. Y limpias no sólo porque el conjunto funciona bien, sino también, a la vez, porque el conjunto en cuanto tal queda absolutamente fuera de la vista. Como cada uno de los innumerables trabajadores especializados que participan en el proceso sólo ve el paso que él mismo ha hecho; y como cada uno es escrupuloso mientras hace escrupulosamente su paso, para él, hasta donde alcanza su mirada, no hay nada inmoral. O dicho de otra manera: no hay nada inmoral en ningún momento porque, para él, no hay nada "hasta donde alcanza su mirada". "La suciedad, dividida en muchas partes, es limpia" (dicho molúsico).

No llega a ser consciente de que la suma de las escrupulosidades especializadas puede dar como resultado la más monstruosa falta de escrúpulos, pues queda absolutamente fuera de su alcance la conexión de su paso con los demás. Claro que se puede utilizar la antigua expresión "falta de escrúpulos" para ese "no llega a ser consciente".[1] Pero entonces esa expresión no puede signifi-

[1] "Escrupuloso traduce el término alemán *gewissenhaft*, que tiene un sentido de conciencia moral; utilizamos este término para evitar la ambigüedad con "llegar a ser consciente", que traduce la expresión alemana *zum Bewusstsein kommen*, donde esta conciencia tiene el sentido de "ser consciente de" o "tener conocimiento". *(N. del T.)*

car que el actor haga algo contra su conciencia [moral] –esa posibilidad inmoral aún sería consoladoramente humana, pues siempre presupondría un ser, que podría tener conciencia [moral]–, sino sólo que está *excluido de la posibilidad de conciencia* [moral]. Lo que le falta es no sólo lo moral, sino también lo inmoral. Echarle en cara su falta de escrúpulos [es decir, de conciencia moral] sería tan absurdo como echarle en cara a la mano vileza; es decir: absurdo porque el sujeto, sobre el que se hace la afirmación, no se puede considerar como sujeto de ese tipo de afirmaciones.

Nada se opone, pues, a la construcción y puesta en marcha de la "cosa", pues lo que impide impedir es justo el gran número de los que colaboran en él y la complicación del aparato.

II

LO QUE LA BOMBA NO ES

§ 6
La bomba no es un medio. Se ha alcanzado lo absoluto, el grado superior es inútil.

Naturalmente, no hay nadie que no sepa de alguna manera lo que "es" la bomba. Pero la mayoría sólo lo *sabe* de la manera más vacía, sin comprender en realidad lo que saben. En cierto sentido, incluso saben algo *erróneo*. Con ello no me refiero a que estén incorrecta o insuficientemente informados. En cuanto a las particularidades, puede que así sea; pero en cuanto a lo principal, no. Y de esos que "saben algo erróneo" formamos parte no sólo los más o menos insuficientemente informados, sino también los iniciados y los que disponían de la bomba. ¿Qué quiero decir?

Que incluso si pensamos la bomba, la pensamos en una categoría errónea.

Al fin y al cabo tenemos que servirnos de algún tipo de conceptos cuando hablamos de ella o sólo la imaginamos. Y es completamente natural que, sin pensar más, echemos mano de categorías, que solemos utilizar y con cuya ayuda nos orientamos en nuestro mundo. La cuestión es sólo si eso está comple-

tamente justificado. De cualquier modo, en ningún caso hará daño que consideremos la posibilidad de que la bomba es un objeto [de pensamiento] absolutamente desorbitado; es decir, un objeto *sui generis*; o sea, el único ejemplar de su especie; por tanto, que estemos dispuestos a acometer una tarea, que antes no se había dado de esa manera, a no ser que pensemos en la teología, pues ésta trata también un objeto, que *per definitionem* es un "objeto único". Así como ésta, para evitar imputar atributos ontológicamente inadecuados a su objeto único, se resignó como "teología negativa" a detallar lo que su objeto *no* es, tal vez nosotros también tengamos que resignarnos, *mutatis mutandis* –y, claro, la comparación es puramente metódica–, con descubrir lo que la bomba *no* es, para que no la clasifiquemos erróneamente desde el principio con nuestra clasificación.

De las categorías de las que echamos mano cuando pensamos en la bomba, forma parte sobre todo el par conceptual "medio-fin". Y ese par, en especial el concepto de "medio", lo tengo a la vista cuando digo que utilizamos erróneos conceptos, pues *la bomba no es ningún "medio"*.

Resulta difícil que no deba ser un "medio" no sólo porque ha sido construida como arma (y es evidente que las armas son "medios"), sino porque la categoría "medio" ha alcanzado hoy una validez universal, que antes no había tenido: comprendemos el mundo en que vivimos directamente como *mundo de medios*, como un universo en el que propiamente no hay otra cosa que medios y en el que, de manera paradójica, incluso los fines (que, a diferencia de estos medios, aparecen como "inútiles [sin finalidad]") son relegados como algo de segundo orden. No se puede pretender que los hombres-masa de hoy –entre los cuales hay que contar también a quienes tienen en sus manos la bomba– comprendan que, en un mundo así, haya algo –y, además, que sea algo hecho por el hombre– que no sea un medio.

¿Por qué la bomba no es un medio?

Forma parte del concepto "medio" que, siendo intermediario respecto a su finalidad, desaparezca en ésta; que termine en ésta, como el camino acaba en la meta; por tanto, que desaparezca como "magnitud" propia, una vez alcanzada la meta. ¿Se puede aplicar esto también a la bomba?

No.

¿Por qué no?

Porque no desaparece como magnitud propia.

¿Por qué no desaparece?

Porque es *absolutamente demasiado grande.*

¿Qué significa que es "absolutamente demasiado grande"?

Que, si se accionara, su efecto menor sería mayor que cualquier finalidad (política, militar) propuesta por el hombre, por grande que sea; que *effectus transcendit finem*; y que su efecto no sólo sería mayor que su supuesta finalidad, sino que, según toda previsión, cuestionaría cualquier ulterior proposición de finalidades; o sea, también toda posterior utilización de medios; con ello, *anularía como tal el principio medio-fin.*

Sería absurdo calificar a un objeto así como "medio".

Pero esto no basta. Suponiendo incluso (que no es el caso) que alguien persiguiera la meta erostrática[1] de extinguir el mundo, seguir produciendo armas atómicas tampoco sería una producción de "medios"; en cualquier caso, hoy ya no. Y eso porque –ahí coinciden todos los especialistas– la cantidad se ha convertido en la cualidad. Es decir: porque el poder virtual de las bombas hoy almacenadas es absoluto. Lo que, a su vez, significa que es suficiente para alcanzar esa meta "erostrática-cósmica". Por esa razón, en definitiva, parece absurdo que se quiera seguir aumentando la magnitud o el cociente explosivo o el número de las bombas. Ya no se puede aumentar el peligro absoluto, que se tiene en las manos, ni el efecto que se puede producir. En cualquier caso, el aumento del medio no daría como resultado nada nuevo; nada más nuevo que el grado superior del calificativo "muerto".

Esto es algo único que aún no se ha dado en la historia de la producción. Para el "espíritu de la industria", que funciona bajo la imperiosa idea de que todo producto técnico está obligado a aumentar y, por tanto, al grado superior [superlativo], resulta simplemente inconcebible el hecho de que, ese grado superior sea ciertamente posible, pero no tenga ningún sentido, así como que realmente se pueda "mejorar" el calibre y el radio de acción de la "cosa", pero no su efecto. "Hubo una vez", podría escribir un Swift actual, "un alto administrador de la producción de armas atómicas, cuya tarea consistía en ocuparse del aumento diario del coeficiente explosivo de la bomba de hidrógeno. Un buen día, cuando este hombre, que durante varios meses había intentado rechazar esta idea, ya no podía refutar la intuición de que aumentando su pro-

---

[1] Eróstrato era un habitante de Éfeso que para hacerse famoso incendió el templo de Diana de su ciudad. *(N. del T.)*

ducto no aumentaba también su efectividad, su espíritu empezó a nublarse y, sí, cayó en la melancolía. 'Pero ¡compréndalo, doctor!', exclamó, '¡compréndalo! ¡Un medio que puede aumentar y, sin embargo, su efecto permanece constante! ¡Habráse visto! Como se lo digo: ¡siempre el mismo efecto, siempre el mismo fin del mundo! ¿No es para volverse loco? ¿No es un escándalo? ¿No es realmente el fin del mundo?'."

Pero dejemos esta *swiftiada*. Lo real es ya suficientemente fantástico. Subrayemos el punto principal:

Si alguien utilizara la bomba con la disparatada esperanza de lograr una determinada meta limitada, el efecto que obtendría no tendría ninguna semejanza con su meta. Lo que se produciría no sería que el camino desapareciera en la meta, por tanto, el medio en el fin, sino al revés: que la finalidad encontraría su final en el efecto del supuesto "medio". Y en verdad no en *un* efecto, sino en una imprevisible cadena de efectos, en que el final de nuestra vida presumiblemente sólo sería un eslabón más de la cadena.

Hablar de un "medio", pues, sólo tendría sentido si alguien, con una intención realmente erostrática, tuviera como meta ese "final de todas las cosas".

§ 7
Continuación: los medios "santifican" los fines.

El proceso de degeneración que ha sufrido el conceptual "medio-fin" se ha ido preparando desde hace tiempo.[1] Con independencia de lo que hayan podido ser las fases de ese proceso, hoy se han permutado realmente el medio y el fin: *la producción de medios se ha convertido en la meta de nuestra existencia.* Y ahora sucede a menudo (ciertamente en todos los países, pues el desarrollo es general) que se busca justificar cosas que antes eran consideradas como fines, comprobando que también funcionan bien como medios y, en cuanto tales, pueden dar buen resultado: por ejemplo, como medios higiénicos, que

[1] Ya estaba presupuesto en el principio del *laissez-faire* que la meta final se hallaba garantizada de la manera más segura o, más aún, sólo si todas las actividades funcionaban *sin ser dirigidas* en la libre competencia; por tanto, que estaba de sobra la persecución de la meta final (económica), pues ésta, mediante una especie de armonía preestablecida de las múltiples actividades, surgiría con toda seguridad como su consecuencia. No es imposible que esa conexión de libertad (de la iniciativa) y confianza (en el mecanismo preestablecido de los medios) represente la raíz más profunda del eclipse de la finalidad hoy predominante.

fomentan o facilitan la adquisición o la producción de más medios. (Así es el caso del ocio y el amor, incluso de la religión.) El título del librito americano *Is sex necessary?* resulta sintomático, aunque por supuesto su intención sea irónica.

Lo que no se puede acreditar como medio tiene prohibida la entrada en el actual cosmos de cosas. Los *fines* son considerados *inútiles*, justo porque no son medios; en cualquier caso, los fines en cuanto no tienen finalidad. Son inútiles, como hemos dicho, exclusivamente porque también pueden acreditarse como medios; a saber, como medios en potencia y, por tanto, aptos para "ser intermediarios de" medios, por ejemplo, haciendo que éstos se compren. *La finalidad de los fines consiste hoy en ser medios para medios*. Es un simple hecho; y sólo porque es paradójico, también lo es su formulación.

Este papel de "medios" resulta de manera especial claro en los *fines añadidos*. Me refiero con esto a los fines, que se asignan *ex post* a algunas cosas para hacerles un sitio legítimo en el ámbito de los medios, es decir, en cierto modo para "legitimarlas". Cuando en un proceso químico se desprende un derivado, la tarea consiste en encontrarle una finalidad a ese derivado y, en caso necesario, inventarla para darle (a ese derivado) la posibilidad de elevarse a rango de medio. De hecho, es muy escaso el número de casos en que no se consigue encontrar o inventar una finalidad semejante moldeando forzadamente la demanda. La finalidad de esa nueva finalidad consiste, pues, en transformar la estofa, que había entrado en el mundo como *no sirviendo para nada*, en algo que se acredite en el ámbito de los medios. No puede haber "cosas en sí", sólo medios, al menos virtuales.

Está claro que nadie obstruye tanto el interés de los productores de medios como el crítico, que rechaza no sólo un medio producido, sino la finalidad de un medio fabricado. La supuesta ilimitada libertad de la crítica está de hecho estrechamente limitada, a saber: a la crítica de la idoneidad de un medio; y sólo existe ese tipo de crítica, no la crítica de la finalidad, pues *ésta perturbaría la producción del medio que está al servicio de esa finalidad* y, con ello, crearía un precedente sumamente peligroso. A fin de cuentas, la finalidad de las finalidades consiste en proporcionar su *raison d'être* a la producción de medios. Si con la crítica de la finalidad se pone en duda esa *raison d'être*, se ataca el principio de la sacrosanta producción de medios como tal. En otras palabras: *los medios "santifican" los fines*.

Los medios "santifican" los fines. Esta fórmula no está pensada como una broma ni tampoco como "exageración filosófica". De hecho, en cuanto inversión de la desacreditada divisa, es el lema secreto de nuestra época. Y con ella ha quedado dibujado el marco en que la bomba, en cuanto supuesto medio entre los medios, ha descubierto la luz al mundo y en que nosotros, el mundo aterrorizado, hemos divisado por primera vez la deslumbrante luz de la bomba.

Si es un medio, tiene que ser válido de ella lo que es válido para todos los medios:

Para ser legítima ha de corresponderle una finalidad. Una prevención respecto a su finalidad (incluso una que tuviera como consecuencia su desmantelamiento) representaría un precedente ineludible. Si se produjera esa prevención, ya nada se opondría a la prevención respecto a las finalidades de otros medios, el peligro crecería rápidamente y, al final, podría quedar sin terminar, por prevención, "todo el mundo" de los medios, es decir, el principio de este mundo. Es evidente que esta idea tiene que ser la pesadilla para todos los administradores del cosmos de los medios. Así pues, si tratan de contrarrestar la prevención respecto a la bomba (por absurdo que suene) es porque temen que el precedente de la prevención ponga en peligro *todo su mundo*. Por eso tienen que tratar de apartar y hacer que nosotros apartemos nuestra mirada del hecho de que la bomba, si *no* es criticada –y no lo es con éxito–, pone en peligro el mundo ("todo el mundo" real: toda nuestra vida, también la suya). Por eso también forma parte de su *táctica*, típica y ciertamente muy inconsciente, de *minimizar su objeto* una y otra vez, de quitarle importancia a su novedad, de hacer inofensivo su carácter anárquico, de colocarla como medio entre otros medios; en resumen: de impugnar el hecho de que lo que pone en peligro o hace saltar su acreditado cosmos de los medios sea su propio producto. La artimaña preferida, que utilizan siguiendo esa bagatelización, consiste en transferir, es decir, en descargar el elemento de lo anárquico, que no pueden negar del todo, en quienes previenen, presentándolos como anarquistas, revolucionarios, como *traidores*, en los que quedan incluidos los hombres de honor, que desvelan la verdad a los engañados: a la humanidad traicionada y vendida. A nadie ha de extrañar que pasajeramente esta "transferencia" tenga éxito, pues "culpables" son siempre, primero, los que nombran, no los que hacen.

Pero eso sólo tiene lugar de forma pasajera. A la larga no se puede esconder el hecho de que el elemento anarquista no reside en quienes previenen, sino en

la bomba misma, pues la humanidad sí que nota (y lo nota llena de malestar y desconfianza), aunque habitualmente no lo pueda formular, que el objeto con el que está confrontada cae, de la manera más inquietante, fuera de lo que le es propuesto como "mundo", o sea, del "mundo de los medios"; nota que ese objeto es algo único. Lo que piensa es justo: "La bomba no es un medio".

Esta constatación, nunca suficientemente repetida, no es sólo negativa. Es la constatación positiva y fundamental de una negatividad. Y no pierde su valor por la pregunta: "¿Qué es, entonces?". Mucho menos cuando el amenazado no debe ser el que dé una definición de la amenaza a quien amenaza.

De hecho, esa pregunta –¿Qué es, entonces?– tampoco la responderá nadie, precisamente porque no tiene sentido. Si se pudiera responder, diría, como ya indicamos al principio, que hay otros objetos de la misma clase, en la que se podría incluir como un ejemplar más. Pero éste no es el caso. No se puede clasificar la bomba: ontológicamente es un *unicum*. Y eso es lo que le da su carácter anárquico.

En el pasado, a los seres que no se podían clasificar se les llamaba "monstruosos"; es decir: se consideraban *monstra* seres que, a pesar de no tener ninguna "esencia", estaban ahí y a la pregunta sobre qué eran mostraban en su cara, sonriendo, su no-esencia.[1]

La bomba es un ser así. Está ahí, a pesar de carecer de esencia. Y su no-esencia nos tiene en vilo.

§ 8
Culpable es no sólo el asesino, sino también el moriturus.

Como la mayoría de medios, también este no-medio les ha caído del cielo a quienes disponen de él. No se puede refutar que el aparato haya sido planificado;[2] pero, habida cuenta de la falta de fantasía del hombre, no se puede afir-

[1] La idea de un objeto ontológicamente inclasificable la anticipó Kant en la descripción de Odradek. Muchas obras de "escultura abstracta" son igualmente referencias a ese tipo nuevo de "monstruosidad"; mucho más que las pinturas abstractas, pues no sólo no representan nada determinado, sino que no son nada determinado, a pesar de ser sólidos fragmentos de realidad.

[2] Si la construcción del arma durante la guerra se impulsó con tanto celo, fue en gran parte porque había que adelantarse a que la utilizara Hitler, que había convertido en principio el exterminio masivo. Es horroroso que el medio preventivo quedara "infectado por el enemigo" y que los asesinatos masivos de Nagasaki

mar que la situación, que se ha producido a partir de la existencia del aparato, también estuviera planificada.

De hecho, "también son sólo hombres" aquellos a los que les ha caído del cielo el poder; con eso se quiere decir que no están menos limitados que nosotros y que, cortados y ajustados a la medida de lo finito, como nosotros, son incapaces de comprender que eso de que disponen no tiene lo más mínimo que ver ya con un "medio".

Así queda dicho que la bomba no se le puede imputar de manera unívoca a nadie en particular; que la situación moral resulta completamente confusa. Cosa que hace aún más peligroso al aparato, pues unívocamente sólo se pueden aclarar los problemas morales en que es posible separar sin ambigüedad a los culpables de los inocentes.

Lo único claro parece ser quien *no* es culpable. De hecho, ese tipo de giros como los que ya hemos utilizado nosotros un par de veces: "Nos encaminamos hacia el apocalipsis hecho por nosotros" o "No estamos a la altura de los aparatos hechos por nosotros mismos", en que *nos* (nosotros = los hombres) incluimos globalmente como sujetos de la acción o de la imputación, no tienen ninguna razón de ser. Sería absurdo afirmar que *nosotros*, la mayoría de todos los hombres, hemos deseado, planificado y hecho el aparato apocalíptico. Y no sólo absurdo, sino peligroso, pues esos giros pueden resultar extraordinariamente cómodos para quienes tienen la desgracia de haberse convertido en "sujetos" efectivos del aparato, es decir, disponen realmente de su fabricación y utilización. La expresión "suicidio de la humanidad" proporciona a la responsabilidad una amplia base ideal, un alibi excelente: nadie es actualmente culpable y cada uno es virtualmente cómplice.

Y eso está, en verdad, injustificado. Claro que hay culpables actuales. Precisamente porque, por poco clara que haya sido hasta hoy la imputación, sólo ahora empieza la cuestión real de la culpabilidad. Sólo ahora, porque sólo ahora sabemos lo que significa la bomba. Por inocente que haya podido ser uno hasta ahora, *será* culpable si no abre los ojos a quienes aún no ven y no aturde los oídos de quienes aún no comprenden. *La culpa no está en el pasado, sino en el presente y el futuro. Culpables son no sólo los posibles asesinos, sino también nosotros, los posibles* morituri.

---

y de Hiroshima, pero también los así llamados "experimentos" actuales, se hayan convertido en acontecimientos gemelos de los exterminios organizados de Hitler.

§ 9
Los ensayos tienen éxito, la prueba fracasa.

Habíamos abierto el § 5 con estas palabras: "Supongamos que la bomba se pone en marcha".

La frase era errónea; era demasiado optimista, pues la bomba *está* en marcha. Está *continuamente* en marcha.

¿A qué me refiero?

No a los dos primeros lanzamientos. No a la destrucción de Hiroshima y Nagasaki. Sino a la utilización de la bomba en la posguerra. En esa época fue puesta en marcha en un doble sentido.

1. Como *medio de presión.* Esto es válido para los ocho años hasta la explosión de la primera bomba H rusa en 1953. La afirmación de que "fue puesta en marcha como medio de presión" ciertamente desorienta, pues para el dueño del monopolio hacer de la bomba un medio de presión era absolutamente superfluo, expresar un "si no [lo hacemos], entonces...". Lo que Hitler había hecho en la sombría época preatómica, cuando puso al gobierno de Praga frente a su chantajista ultimátum, ya era suficiente. *Su mera existencia*, su mera posesión, la mera posibilidad de su utilización *convertía automáticamente la bomba en ultimátum*; era un chantaje transformado en cosa, lo era de acuerdo con su esencia, sin importar que se quisiera utilizar como chantaje, si se utilizaba o no; y chantaje habría sido igualmente, aunque hubiera estado en manos de un San Francisco. Ciertamente, con ello no se pone en tela de juicio que haya habido notables grupos de poder e importantes personalidades que utilizaron expresamente, incluso más o menos de manera oficial, la bomba como medio de presión; y así la siguen utilizando hoy. Cosa obvia. No sólo por razones psicológicas, no sólo porque es casi insostenible "tener" simplemente un medio de poder (y más si es como éste), que se posee; sino también por razones de moral económica, pues la no utilización de un producto (y, encima, uno en el que se ha invertido tanto) se ha de considerar como un derroche, o sea, como una situación socialmente inmoral. Sería una extrema incorrección no subrayar que, en esas condiciones, en la época de posguerra, o sea, en el momento del monopolio americano de la bomba, se hizo *sólo* un uso verbal y no más fuerte de la bomba. Pero, ensalzar ese hecho sería igualmente ilícito, pues ¿adónde se llegaría si se valorara el no-asesinar –en caso de que fuera o hubiera sido posible asesinar– como un hecho moralmente positivo? Los hombres, que se

conformaron con poner en marcha la bomba en exclusiva como medio de chantaje, en vez de dedicarla de verdad a su uso "ideal" como arma, creen, ciertamente con total arrogancia, haber actuado "idealistamente". El uso introducido por Hitler de proponerse como salvador por contar como "salvados" a quienes se habría podido matar, pero a la postre no se ha matado, ese uso está de moda hoy como ayer. Y si la definición de la vida, procedente de un campo de concentración, como "no haber sido asesinados todavía" aún no ha perdido hoy su validez, se lo debemos a esos arrogantes, que alardean de su no-asesinar.

Este tipo de chantaje, sin embargo, tiene también otro rasgo: mientras antes formaba parte tanto del chantaje criminal decente [bien visto] como del arma convencional limitarse a amenazar a quien se tenía en el punto de mira, hoy el chantaje mediante la bomba comporta mantener bajo presión siempre a toda la humanidad. No es su uso estratégico (como los bombardeos en la última guerra mundial) lo que la convierte en una "arma total", sino su naturaleza física. Con ello se quiere decir que la "totalidad de la amenaza" no es ningún signo de especial "infamia", sino signo de una incapacidad: su *incapacidad de apuntar a un objetivo.*

Nada más lejos de mí que poner en duda su precisión balística o de lanzamiento, que ciertamente es digna de admiración. Sólo digo que la dimensión de su efecto es tan enorme, la onda expansiva espacial y temporal es tan ilimitada, que por su estructura interna tiene que *disparar más allá de su objetivo. Su omnipotencia es su defecto.* Su alternativa es definitiva: sólo puede extorsionar a todos o a nadie, sólo tirar al niño con la bañera o no tirar nada. Y realmente, desde su fabricación, la humanidad entera vive en una situación de extorsión; la población americana no menos que la de cualquier otro país, si no incluso bajo una presión más fuerte, pues ya se ha hecho *H-bomb-conscious* mediante la introducción de pruebas de guerra atómica.

Como la extorsión es, en esencial, una extorsión de todos, también es al mismo tiempo *autoextorsión.* Y también esto es algo único, si dejamos aparte el *intermezzo* del gas tóxico de la primera guerra mundial. El histérico "o... o hago que muramos todos", que hasta ahora sólo se había conocido en las esferas más privadas, ha encontrado en realidad una imitación terriblemente global.

2. Pero además, hay otra razón de que hayamos afirmado que la bomba *ya está* puesta en marcha. Cuando hablábamos de su "incapacidad de apuntar a un objetivo", estábamos ya muy cerca de esta segunda razón.

La expresión: "Supongamos que la bomba se utiliza" afirma de forma implícita una eliminación de fronteras, que hoy ya no existen; hace superflua la distinción, válida hasta ayer en la física experimental y en la técnica, entre "preparación" y "aplicación", entre *prueba y caso real.* Pero lo característico de la bomba consiste en que diluye esa distinción.

De la esencia de la prueba técnica había formado parte la *insularidad del campo de prueba*: el proceso de prueba siempre era limitado y cerrado, de manera que no tocaba la realidad misma, que permanecía intacta. Todo experimento constituía un sistema aislado, un proceso en un microcosmos construido, cuyo efecto sobre el macrocosmos era nulo o sin importancia, por más trascendentales que pudieran ser sus conclusiones (pues el *factum* constatado establecía una "ley"), que se podían extraer del resultado del microcósmico suceso modélico. Este concepto del campo de juego construido, cerrado en sí mismo y separado del mundo, estaba también en la base del concepto de la *máquina.* Ese carácter de "campo cerrado" había sido la verdadera condición del trabajo científico: había significado no sólo (negativamente) la exclusión de los innumerables, incontables e ingobernables determinantes del mundo, sino también al mismo tiempo (positivamente) el respectivo establecimiento de un número finito de presupuestos y, mediante su gobernabilidad, la gobernabilidad de los efectos. El éxito del desarrollo de la técnica había sido una consecuencia de este método (que reconstruía por entero la realidad) de fabricar micro-mundos artificiales, o sea, cerrados, dentro del mundo. Mediante su aislamiento, todo proceso experimental tenía en sí al mismo tiempo algo "lúdico": lo característico de cualquier juego es el carácter cerrado de su campo, tanto si se trata del ajedrez como del fútbol, y al mismo tiempo, de su lógica y de su posibilidad de evasión. Por eso, de muchos experimentos incluso se podía decir que eran "hermosos": "hermosos" como partidos jugados a la perfección o como obras de arte cerradas en sí mismas, aisladas del mundo y coherentes. Los experimentos, aislados de la realidad en su estadio experimental, se convirtieron en realidades históricas, sólo con su aprovechamiento técnico y su aplicación industrial.

Todo eso ya no vale hoy. Es decir: *los "experimentos" nucleares ya no son hoy experimentos.*

Es muy característico que se lleven a cabo, a modo de islas, en arrecifes de coral o en algún lugar apartado del océano o que, como último recurso, para mantener el principio de aislamiento, se recurra a la "insularidad" en el sentido geográfico original. Pero estos últimos ensayos de aislamiento, es decir, los

desesperados esfuerzos por seguir haciendo "experimentos", resultan inútiles. Por más que *puedan salir bien los experimentos, el ensayo fracasa*, pues se transforma y se convierte de inmediato en algo más que ensayo. Los efectos son tan enormes que, en el momento del experimento, el laboratorio se hace co-extensivo con el globo. Ahora bien, esto no significa más que ha perdido sentido distinguir entre "prueba" y "verificación" y que todo "experimento" se ha convertido en un "caso real" [no de ensayo]. De hecho, los numerosos "experimentos" realizados ya han tenido sus efectos: no se podrá afirmar que la primera víctima de la bomba de hidrógeno, el pescador japonés Aikichi Kuboyama, que murió en agosto de 1954, sea experimentalmente diferente;[1] y tampoco que la balandra japonesa *Fikuryumaru*, contaminada a ciento treinta kilómetros del centro de la detonación y, *experimenti causa*, quedara vagando allí. Pero referir casos particulares es casi llevar a engaño, pues la contaminación a través de los "experimentos" es hoy ya general: ya ahora están afectados e infectados el

[1] Inscripción en la lápida de esta primera víctima de la bomba de hidrógeno en Batavia:
"Tú, pequeño pescador,
no sabemos si tenías méritos.
(¿Adónde iríamos a parar, si todos tuviéramos méritos?)
Pero tenías tus penas, como nosotros,
como nosotros, las tumbas de tus padres en alguna parte,
en alguna parte, en la playa, una mujer, que te esperaba,
y, en casa, los hijos, que corrían a tu encuentro.
A pesar de tus penas
Te gustaba estar ahí.
Exactamente como nosotros. Y tenías razón, Aikichi Kuboyama,
tú, pequeño pescador, Aikichi Kuboyama,
aunque tampoco tu extraño nombre muestre ningún mérito,
queremos aprenderlo de memoria en nuestra corta estancia,
Aikichi Kuboyama.
Como palabra para nuestra vergüenza,
Aikichi Kuboyama.
Como nuestra llamada de prevención,
Aikichi Kuboyama.
Pero también,
Aikichi Kuboyama,
como nombre de nuestra esperanza: pues, que nos
hayas precedido con tu muerte o sólo
te hayas ido en vez de nosotros,
sólo de nosotros depende, también hoy, aún,
sólo de nosotros, tus hermanos,
Aikichi Kuboyama".
(*Sydney Chronicle*, 3 de marzo de 1955.)

aire, el mar, la lluvia, el suelo, el mundo vegetal, el mundo animal, el mundo humano y los alimentos; evidentemente, hoy aún no es posible evaluar hasta qué punto lo están. Sin embargo, como ciertos "tiempos de valoración media" (es decir, los tiempos en que se emite la mitad de la radiactividad original), comparados con las medidas de duración humana, son fatalmente largos, el efecto de los supuestos experimentos es también temporalmente ilimitado: lo que se "juega" hoy de manera experimental puede convertirse en "peligro", quizás el último, biológicamente hereditario para nuestros hijos, nietos y biznietos. El análisis Geiger del contenido radiactivo de los tiroides (que almacenan el yodo radiactivo 131) en un amplio círculo (2.400 kilómetros) de *Testing-grounds* ha dado como resultado cien veces más de la radioctividad normal.[1] El papel de la contaminación fatal para la futura descendencia, que hasta hace poco (por ejemplo, en Ibsen) había supuesto la sífilis, lo ha asumido ahora la *radioctividad.*

Los llamados "experimentos" son, pues, *partes de nuestra realidad, de nuestra realidad histórica.* Tanto da que digamos "Los experimentos ya no son experimentos" o "Son acontecimientos históricos".

Pues la historia no sabe de bromas, ni eso de "una vez no es ninguna vez"; se niega a retractarse, el "ensayo" le es desconocido. En ella no existe eso de "ir experimentando", pues cuanto proclama con modestia, ser sólo un experimento, inmediatamente sucede "para siempre", o sea, como "caso real". Con esto no se quiere decir –eso sería absurdo– que en el futuro ya no haya que "que ensayar absolutamente nada", sino sólo que en los procesos que se ponen en marcha hay que tener claro que éstos sólo tienen lugar en indicativo, no en subjuntivo; que no sólo se dan *dentro* del mundo, sino *como* procesos del mundo; que son fácticos y no sólo algo experimental. No son experimentales porque *permanecen*, es decir, porque tienen consecuencias. Esto es válido tanto para la historia en el sentido más amplio como para la historia privada; de la misma manera que no hay un matrimonio de prueba, realizado únicamente *experimenti causa*, que pudiera ser borrado de la vida de quienes "sólo habían querido probarlo una vez", tampoco hay una *fascistización* de un país, ensayada "sólo una vez", pues lo ensayado se convierte en destino, lo pasado en una parte imborrable de la historia; como tampoco hay experimentos de conversión de masas al materialismo, pues los así tratados, aunque sigan viviendo, están fácticamente arruinados; y tampoco o, incluso, mucho menos hay explosiones atómicas,

[1] *Science*, julio de 1956.

realizadas *experimenti causa* "sólo una vez" o "sólo un par de veces". En la realidad no hay nada que corresponda a lo que nosotros denominamos "sólo una vez"; nada es únicamente "sólo una vez"; y nada que "sólo sea pasado". Todo *unicum* [que se da una sola vez] se convierte de inmediato en "para siempre" y en un *nunc stans* [ahora persistente], pues las diferencias de los tiempos se han diluido igualmente: no hay ningún pasado que no sea presente; ningún presente que no sea futuro; y ningún futuro que no albergue en sí, como germen mortal, el futuro anterior, nuestro "habremos sido" [seremos pasado]. Por breve que cada uno de nosotros pueda ser, somos *más grandes que nosotros mismos*: los productos que fabricamos y los efectos que producimos son de tan largo alcance, que nos pueden plantar cara no sólo a nosotros, sino también a nuestros nietos y biznietos, y les gritarán un día, brazo en alto, "¡Alto!".

Habíamos sido muy sobrios al afirmar que los experimentos, que desde su bien contrastado aislamiento hermético se habían llevado a cabo en tiempos de nuestros padres, habían irrumpido en la dimensión de la realidad histórica. Más bien, la fuerza de los experimentos, que han quedado despojados de su carácter experimental, es tan elemental que también el mundo histórico amenaza con romperse con ellos en el momento de esa irrupción. *Los experimentos no sólo se han convertido en "históricos", sino en históricamente "sobredimensionados".*[1]

§ 10
Explicación de la expresión "históricamente sobredimensionados".

Es plausible que hay millones de hechos que son *históricamente subdimensionados*, es decir: su importancia es demasiado pequeña como para que los políticos puedan incluirla en sus planes o los historiadores tomarla en consideración. Mi siesta de hace tres años puede haber sido una parte de la situa-

[1] "Históricamente sobredimensionados" es la traducción que proponemos para la expresión *geschichtlich überschwellig*; entendemos sobre-dimensionados en el sentido de que, por su fuerza expansiva, sobrepasan su momento histórico concreto y, de esa manera, el umbral de la historia; en cierto modo, se podría hablar de "trascendentes", de forma que los hechos sub-dimensionados se consideraran "intrascendentes". *(N. del T.)*

ción histórica. Sin embargo, forma parte de la esencia de la historia no tener en cuenta ese tipo de fragmentos de sí misma, omitirlos *como* historia, no contarlos. La historia *es* sólo en la medida en que se *criba* a sí misma.

En cambio, hay acontecimientos que son tan incalculablemente grandes que dejan atrás la dimensión de lo que ni siquiera podemos imaginar como situación histórica. Un caso claro son las catástrofes naturales. La desaparición de la Atlántida (suponiendo que haya existido) no fue una catástrofe histórica, una catástrofe *en* la historia, sino más bien el final *de* la historia, algo que ya no podía entrar en la historia: *históricamente sobredimensionada*.

Algo análogo vale para los experimentos atómicos, por no hablar de las guerras atómicas. Su preparación puede que aún forme parte de la dimensión de la historia, pues sus iniciadores lo hacen con la esperanza de alcanzar determinadas finalidades históricas para el futuro. Pero en el momento en que se llegara a la realización de esa meta, o sea, en el momento del inicio de la guerra, se habría acabado la historia. El día de las primeras explosiones también explotaría con éstas la dimensión de la historia. "Al final del camino se dibuja más claramente el fantasma de la aniquilación universal" (Einstein en su mensaje a los científicos atómicos italianos). Lo que restaría ya no sería una situación histórica, sino un campo de ruinas en el que quedaría enterrado cuanto fue historia en un tiempo. Y si, a pesar de todo, aún sobreviviera el hombre, ya no sería como ser histórico, sino como un deplorable residuo: naturaleza contaminada en una naturaleza contaminada.

Si hay o ha habido alguien competente par juzgar esa situación, ése fue Einstein. Y así es como él lo juzgó y lo podemos leer en los periódicos.

Y ¿cómo reaccionamos nosotros ante eso?

Igual que reaccionamos ante las noticias de prensa: no reaccionamos en absoluto.

Y, ¿por qué no reaccionamos? ¿Por valor? ¿Por estoicismo?

¿"Valor"?, dice una expresión molúsica, "¡Falta de fantasía!".

Por falta de fantasía. Porque somos "*ciegos respecto al apocalipsis*".

Y, ¿por qué somos "ciegos respecto al apocalipsis"?

La respuesta vamos a tratar de responderla en el siguiente apartado.

III

EL HOMBRE ES MENOR QUE ÉL MISMO

§ 11
Vivimos en la época de la incapacidad para el miedo.

Ésta es, pues, la situación. Así de alarmante.

Pero ¿dónde está nuestro miedo?

No veo ningún miedo. Ni siquiera puedo encontrar un miedo de mediana magnitud. Tampoco uno como, por ejemplo, el que se produciría ante el peligro de una epidemia de gripe. Ninguno, absolutamente ningún miedo.

¿Cómo es posible?

No cabría derrochar ni una sola palabra sobre la legitimidad de denominar como "era del miedo"[1] el tiempo de la dictadura y la guerra, de los campos de concentración, de las ocupaciones, de las ciudades en llamas. Sin embargo, durante los diez años siguientes a la catástrofe final, la expresión ha hecho una asombrosa carrera, sumamente irreal. Si fuéramos a Viena, París, Londres o Nueva York –allá donde la expresión *Age of Anxiety* resulta familiar–, en busca del miedo, del *verdadero* miedo, la cosecha sería en extremo discreta. Cierto: se encontraría impreso el término "miedo", incluso en montones de publicaciones, cientos de las cuales van a parar a la maculatura, para ser sustituidas por otros cientos, pues hoy el miedo se ha convertido en mercancía y todo el mundo habla *sobre* el mismo; en cambio, sólo muy pocos hablan *por* miedo.

Mientras tanto, ha vuelto el recuerdo de que hace cien años el término fue elevado por Kierkegaard a "término filosófico"; posee, pues, un alto pasado filosófico y literario; y, en conexión con el danés y con Heidegger, el término se ha convertido ahora en mercancía publicitaria de mercado, que aparece no sólo en toda revista de papel cuché, sino también y con la misma naturalidad (pues hoy nada más esotérico que lo esotérico mismo) en los anuncios de somnífe-

[1] Traducimos el término *Angst* por miedo en cuanto "sentimiento de angustia ante la proximidad de algún daño real o imaginario", según lo define Julio Casares. (*N. del T.*)

ros de periódicos de provincias; en suma: hoy el miedo sirve para crearse el sentimiento de estar *up to date* y, como siempre, de "pertenencia a".

En la actualidad, en la era de la bomba, la expresión es, pues, no sólo falsa, sino también inverosímil. Para probar un poquito de miedo lastimoso, que ocasionalmente y, casi siempre, sólo cuando nos vemos empujados, no tendríamos que ilusionarnos en absoluto. Aún no he visto a un contemporáneo al que le haya caído de golpe la oleada de la amenaza y haya quedado atolondrado; en el mejor de los casos, sólo a algunos, que se espantaron, pero propiamente no tanto *por* miedo, sino sólo porque de repente intuyeron cuán impotentes eran *para tener* miedo; y a unos pocos, que se avergonzaban de que tras haber quedado clavados en su impulso hacia el miedo y haber tirado el periódico aún podían seguir como si nada; o incluso no podían hacer otra cosa que seguir como si nada; es decir, volver a sus habituales proporciones de grandeza y a las preocupaciones del día siguiente y el otro.

No; en comparación con la cantidad de miedo que nos convendría y que propiamente deberíamos sentir, somos simplemente *analfabetos del miedo*. Y si hay que aplicar un lema a nuestra época, lo mejor sería llamarla la *época de la incapacidad para tener miedo*.

Ciertamente, visto desde la perspectiva de un guionista, el momento en que apareció la bomba fue, si se puede hablar así, el peor de los que se podrían haber elegido, pues fue justo ese momento de la fase final de la guerra, en que el miedo efectivo, que habían traído consigo la dictadura y la guerra, empezaba a disminuir por primera vez; el momento en que millones de personas, por primera vez después de años, se atrevían a echarse a dormir sin miedo a la policía o un ataque nocturno; el momento en que en algunas partes del mundo menos maltratadas, por primera vez se empezaba a pensar de nuevo en volver a reemprender la *good old life*. Y en ese instante de respiro, ¿había que adaptarse a un nuevo peligro de una dimensión supuestamente mayor y sin comparación? ¿O al menos a la *posibilidad* de una amenaza tan enorme? Se rehusó; era irrealizable. Un peligro que no se entendiera como amenaza para la noche siguiente resultaba entonces irrisorio. No se comprendió. Y ya no fue posible recuperar lo que se descuidó comprender en el primer momento. Un año después, el peligro era ya algo familiar, algo leído cien veces, algo aburrido. Y hoy es ya un *good old danger*, un viejo y amable fragmento de nuestra posguerra.

Cuando Roossvelt, en la declaración de las libertades imprescindibles, habló de *Freedom from Fear* y, con ello, formuló la incompatibilidad de libertad y miedo, lo hizo (aunque la fórmula como tal no había existido antes) cinco minutos después de las doce, dicho sea en términos de historia universal: en ese preciso momento en que la exigencia empezó a perder su validez, pues surgía una nueva tarea, casi contraria: la de "*aprender a temer*" (como se dice en los cuentos de Grimm), ya que lo que ante todo nos falta es *freedom* to *fear*, o sea, la capacidad de tener un *miedo apropiado*, ese *quantum* de miedo, que deberíamos sentir, si quisiéramos liberarnos realmente del peligro en el que flotamos, o sea, adquirir realmente la *freedom from fear*. De lo que se trata, pues, es de *to fear in order to be free*; *tener miedo para ser libres* o, simplemente, para sobrevivir.

Esta falta de miedo no demuestra, por ejemplo, que los contemporáneos de la bomba seamos gente super-valerosa.[1] El defecto tiene otras raíces; y, además, muchas y muy variadas; raíces que hemos de poner al descubierto si queremos superar la indolencia, con que vamos a la deriva hacia la autoaniquilación. Eso es lo que sucederá en los siguientes parágrafos; al menos hay que llevar a cabo el intento de destapar algunas de estas raíces de nuestra ceguera del apocalipsis. No es preciso que la lista sea completa.

Dividimos las raíces de la ceguera en dos grupos: primero, vamos tras una raíz filosófico-antropológica, tras una particularidad relativa a nuestro *ser hombres*; y, luego, tras raíces históricas, que tienen que ver con nuestro actual *ser así*.

---

[1] Los conformistas actuales, que sólo sabemos "hacer con" [colaborar] y no "hacer", ya no somos *valerosos*, sino sólo temerarios u osados. *Temerarios*, es decir: dispuestos a arriesgarnos por algo arbitrario (cuya importancia aceptamos porque creemos a otros o cuya valoración dejamos en manos de otros), cosa que demuestra falta total de autonomía moral. U *osados*, es decir: capaces de aguantar una situación terrible (en que otros nos han metido y a los que casi nunca hacemos responsables de la misma); algo que puede ser sobrehumanamente penoso, pero que demuestra de igual modo falta de autonomía. En ciertas circunstancias, no lograrlo puede ser incluso más penoso, pues no ser un héroe en esa situación exige un valor extremo, en que incluso al cobarde no le queda más que actuar como héroe. Valor sería la disposición a arriesgarse en lo que uno le toca responsablemente, incluso bajo presión y no sólo bajo la de la opinión pública, cosa que es, la mayoría de veces, imposible en efecto en las dictaduras. En cambio, cuando hay atrevimiento, *eo ipso* (como demuestra, por ejemplo, el destino de quienes atentaron contra Hitler) queda unido al odio de la sospecha [de traición]. De hecho, en la era del conformismo, el valor es casi sinónimo de sospecha; en todo caso, en el juicio del mundo contemporáneo se convierte en motivo de sospecha.

§ 12
La raíz principal de nuestra ceguera del apocalipsis: el "desnivel prometeico". El hombre es mayor y menor que él mismo.

Que la primera raíz nos parece la más importante ya lo hemos mostrado al anticiparla en nuestra introducción. Consiste en el *desnivel prometeico*. ¿A qué nos referimos con esto?

Al hecho de que nuestras diferentes facultades (como hacer, pensar, imaginar, sentir, asumir responsabilidad) se diferencian entre sí en los siguientes aspectos:

1. *Cada una de estas facultades tiene su relación particular en cuanto a la magnitud y la escala. Sus "volúmenes"*, sus "capacidades de comprensión", sus "potencialidades de prestación" y "ámbitos" *son diferentes.* Ejemplo: *hoy podemos planificar y, con ayuda de los medios de aniquilación producidos por nosotros, llevar a cabo la aniquilación de una gran ciudad. Pero imaginarnos ese efecto, concebirlo, sólo lo podemos hacer de manera muy deficiente.*[1] *Y sin embargo, lo poco que podemos imaginar*, la borrosa imagen de humo, sangre y escombros, *es siempre demasiado grande si lo comparamos con el* quantum *mínimo de lo que somos capaces de sentir o de responsabilizarnos en la idea de la ciudad aniquilada.* Cada facultad tiene sus límites de competencia, más allá de los cuales ya no funciona y, por tanto, no puede registrar aumentos; los ámbitos de las facultades no concuerdan. En la introducción dijimos que "podemos asesinar a miles; tal vez podemos imaginar a diez muertos; pero a lo sumo sólo podemos lamentarnos o deplorar por uno". Y lo que vale en cuanto a lamentar o deplorar, vale de las emociones en general, por tanto, también del miedo: no está a la altura de las capacidades de las demás facultades; y aunque intenta compararse con éstas, comportarse "adecuadamente", fracasa. El hombre que tiene miedo supera sólo tareas más pequeñas que las que el hombre que produce. Y en esa medida, *el hombre es menor que él mismo.*

Se objetará que "esta diferencia es conocida de antiguo".[2] Es la diferencia entre "abstracción" (que, prescindiendo del caso particular, va a lo más amplio) y la percepción que tiende sólo a lo concreto y se limita a su estrecho campo

[1] Por lo demás, lo demasiado grande es no sólo inimaginable, sino tampoco evocable; incluso es posible que ni siquiera sea "experimentable" alguna vez: la *vista* de mil asesinados tampoco es más horrorosa que la de cien. Más allá del *shock* desaparece el cómputo.

[2] Incluso si lo fuera: de lo que aquí se trata no es de descubrir novedades psicológicas, sino de encontrar las raíces de nuestra ineptitud. Y no de sólo ir tras las huellas.

visual. No es preciso discutir que existe cierta relación entre estas diferencias y el "fenómeno del desnivel" que proponemos; probablemente, sólo en el marco de una teoría desarrollada del desnivel es posible entender de verdad la capacidad de la abstracción en general. Pero ambas diferencias no son idénticas, pues la aniquilación de una ciudad (que evidentemente podemos llevar a cabo) no es una función de la abstracción; y la imagen, que no podemos conseguir, no es un acto de percepción.

En sí, el hecho del "desnivel" no es naturalmente un defecto. Al contrario: probablemente desde la perspectiva biológica incluso sería desventajoso o absurdo que las diferentes facultades fueran del mismo modo capaces, que sus capacidades y "ámbitos" fueran igualmente grandes; y que no lo sean es probable que se funde en las tareas específicas que cada una de ellas tiene asignada en la vida.

Lo decisivo, sin embargo es que las diferencias entre las capacidades pueden crecer tan desmesuradamente que las facultades se pierdan de vista entre sí; que lleguen a ser incapaces de referirse a los mismos objetos y que la conexión entre ellas quede rota de manera definitiva. Y ése es hoy, precisamente, el caso; lo demuestra aquel piloto bombardero que tras su regreso, al ser preguntado por un periodista sobre lo que había pensado durante su vuelo, respondió, no importa si por cinismo o ingenuidad: "No podía quitarme de la cabeza la idea de los 175 dólares de la nevera de casa, que todavía no había acabado de pagar". Hasta ese punto están separados hoy el hacer y la conciencia; así de diferentes son sus objetos.

Ya nos enseñó Kant que nuestra razón es "limitada" –y hasta qué punto–. Ahora bien, que también nuestra fantasía, incluso nuestro sentimiento, justo ante el parangón de la capacidad reducida a sus límites considerada "excesiva", tenga que ser recluida a unos límites y sea incapaz de superarlos, es algo que en general no hemos aclarado. Pero evidentemente el sentimiento está sometido a un destino parecido al de la razón; evidentemente también se le ha asignado una capacidad (es cierto que elástica, pero limitadamente elástica). Y esto vale, a su vez, no sólo del miedo, sino de todas las emociones.

Por tanto, con esto sólo variamos la fórmula utilizada ya de varias maneras, pero que es el *leitmotiv* de nuestras reflexiones.

Somos incapaces de lamentarnos y llorar por diez asesinados. El arrepentimiento es incapaz de *ampliarse*, hasta el punto de poder "comprender" diez asesinados.

Tal vez podamos imaginar los diez muertos. Con cierto esfuerzo.

Pero, matar podemos matar a diez mil. Sin dificultad. Y aumentar esa capacidad no sería, ni es, un problema.

O bien:

Podemos tener miedo ante nuestra propia muerte. Pero ya es demasiado experimentar el miedo a la muerte de diez hombres.

Ante la idea del apocalipsis, sin embargo, el alma "hace huelga" [deja de funcionar]. La idea se queda en una palabra.

Una "Crítica del puro sentimiento" –no en el sentido de un juicio moral, sino en el kantiano de un dibujo del ámbito limitado de la capacidad de nuestro sentir– tendría que dedicarse a eso. Lo que hoy, a nosotros –a diferencia de Fausto– tendría que inquietarnos no es, en todo caso, que no seamos omnipotentes u omniscientes, sino, al revés: que en comparación con lo que sabemos y podemos producir, podemos imaginar y sentir demasiado poco;[1] que, en cuanto a sentir, somos menores que nosotros mismos.

Es bastante indiferente qué "tramo" [de actividades específicas] tengamos en cuenta en la visión del "desnivel". Siempre es el mismo desnivel. El desnivel que hay entre "hacer" y "sentir" no es menos importante que, por ejemplo, el que hay entre "saber" [*Wissen*] y "comprender" [*Begreifen*]: es innegable que "sabemos" qué consecuencias comportaría una guerra atómica. Pero sólo lo "sabemos". Y este "sólo" indica que ese "saber" nuestro está muy cerca del no saber, al menos del no comprender, más cercano a éste que al comprender. A veces, cuando por último incluso exclamamos "¡Ya lo sé, ya lo sé!" es sólo para, por amor de Dios, no tener que saber *aún* más y, amparados en el alibi del supuesto saber, poder replegarnos de nuevo en el ignorante no saber.

Puede que haya algunos que sepan más que los demás sobre la bomba; incluso otros que sepan mucho más. Pero por mucho que uno pueda saber, nadie de nosotros "sabe" en el sentido realmente adecuado a su consumación: el comandante en jefe tan poco como el soldado de infantería; el presidente tan poco como el camarada. Pues el desnivel entre saber y comprender existe sin

---

[1] La expresión "imaginar" [*vorstellen*] pierde aquí propiamente su razón, pues, con el prefijo "pre", indica un anticipación, la mayoría de veces esa anticipación planificadora que precede en la producción cotidiana de la realización. Aquí, en cambio, se trata justo de la situación (en cierto modo, antiplatónica), en que los objetos y situaciones realizados preceden al *ειδος*; es decir, en que están ahí, antes incluso de que se puedan "representar" en su magnitud y consecuencias; de manera que quien se "representa" propiamente se convierte en el que "va detrás", pues trata de ir tras lo hecho por él y tras el poder imprevisible –que tiene mediante su propio hacer o es, pero que le ha superado– para poder estar a la altura de sí mismo.

consideración de la persona y sin distinción de rango; ninguno de nosotros está excluido. Con ello queda dicho que en esto no hay nadie competente y que disponer del apocalipsis está fundamentalmente en manos de incompetentes.

Denomino "prometeica" la diferencia que se da en el desnivel fundamental; o sea, el desnivel que existe entre nuestra "capacidad prometeica" –los productos hechos por nosotros, los "hijos de Prometeo"– y todas las demás capacidades; el hecho de que no estemos a la altura del "Prometeo que hay en nosotros". Escogí la expresión teniendo presente el tema de nuestro primer capítulo, el fenómeno de la "vergüenza prometeica", o sea, para dejar clara la estrecha conexión de ambos capítulos.

2. A eso corresponde ahora –y presumiblemente se trata sólo de otro aspecto del mismo hecho– que los *grados de elasticidad* y, por tanto, *de rigidez* de las facultades son diferentes; o sea, que no sólo el volumen de lo que podemos producir, hacer o pensar es mayor que el volumen de lo que puede realizar nuestra imaginación o simplemente nuestro sentir; sino que el volumen del hacer y el pensar se puede ampliar *ad libitum*, mientras la posibilidad de ampliar la imaginación es incomparablemente menor; y la del sentir, en comparación, parece ser claramente inmóvil.

Esta gradación diversa es importante para nosotros, porque a través de ella se muestra que cada una de las facultades tiene una relación diferente con la *historia*. No es casual que contemos como historia sobre todo nuestros hechos cambiantes, productos e ideas: de hecho, han cambiado sus prestaciones y sus límites a una velocidad por completo diferente de las demás facultades, que ahora van a la zaga cojeando, en cierto modo como facultades que no están históricamente sincronizadas. En cambio, no es casual –esta idea volveremos a tratarla de inmediato– que jamás haya habido una *Historia de los sentimientos*, análoga a la historia de las *res gestae* o a la historia del espíritu; que la vida emocional, por razón de su lentitud, se haya considerado sólo como "naturaleza", como lo constante y no histórico en el hombre. Con qué derecho, lo veremos enseguida.

IV

LA FORMACIÓN DE LA FANTASÍA MORAL Y LA PLASTICIDAD DEL SENTIMIENTO

§ 13
Sobre el exertitium *necesario hoy.*

Así pues, dado que existe el hecho del desnivel; que, en cuanto sentientes, aún nos encontramos en el rudimentario estadio artesanal, en que en todo caso sólo podemos arrepentirnos por un único asesinado, mientras que, en cuanto asesinos o productores de cadáveres, hemos alcanzado el orgulloso estadio de la producción masiva industrial; que desarrollamos las capacidades de nuestro corazón –nuestras inhibiciones, nuestros miedos, nuestra preocupación, nuestro arrepentimiento– en relación inversa a la dimensión de nuestros hechos (o sea, las reducimos en proporción con su aumento), somos, en la medida en que las consecuencias de ese desnivel no nos aniquilen de hecho, los seres más desgarrados, más desproporcionados en sí mismos y más inhumanos que jamás haya habido. Comparados con el actual desgarro, los antagonismos con que hasta ahora se las había tenido que ver el hombre son, de hecho, inocuos. Tanto si era el antagonismo entre "espíritu y carne" como entre "deber e inclinación", por más terrible y furiosa que hubiera podido resultar la lucha en nuestro interior, toda diferencia era en cualquier caso un hecho humano, en cuanto se llevaba a cabo como *polémica*; polemizando entre sí, las fuerzas luchaban entre ellas; al menos como campo de batalla de ambos poderes combatientes el hombre había mantenido su existencia aún intacta; siempre había quedado fuera de duda que era el *mismo* hombre el que luchaba en las fuerzas enfrentadas. Y como los combatientes no se perdían de vista entre ellos –el deber no perdía de vista la inclinación, ni ésta a aquél– quedaban garantizados el contacto recíproco y la interdependencia, el hombre aún estaba ahí.

Hoy no es así. Ahora se ha perdido incluso ese mínimo de garantía de la identidad, pues lo horroroso de la situación actual consiste precisamente en que no se puede hablar en absoluto de una lucha; en que, más bien, todo parece estar en paz y en perfecto orden; y en que un *smiling* colectivo encubre la situación. Como las capacidades se han alejado unas de otras, ya no se ven;

como ya no se ven, ya no llegan a las manos;[1] como ya no litigan entre ellas, ya no se hacen daño mutuamente. En resumen: el hombre en cuanto tal ya no existe; sólo existe, aquí, el que actúa o produce y, allá, el que siente; el hombre *como* productor o *como* sentiente; y sólo se otorga realidad a estos fragmentos especializados de hombre. Lo que hace diez años nos había llenado de horror, a saber, que el mismo hombre podía ser funcionario en el campo de exterminio *y* buen padre de familia; que ambos fragmentos no se contraponían, porque ya no se conocían entre sí, esa *horrorosa inocencia de lo horroroso* no es un caso particular. Todos nosotros somos los sucesores de esos *seres esquizofrénicos* en el sentido más real.

Si eso es así, en la medida en que queramos que no todo se eche a perder, *la decisiva tarea actual consiste en la educación de la fantasía moral*, es decir, en el intento de superar el "desnivel", en ajustar la capacidad y elasticidad de nuestra [facultad de] imaginar y sentir a las dimensiones de nuestros productos y a la enorme desmesura de lo que podemos causar; por tanto, en asimilar nuestra [facultad de] imaginar y sentir a nuestro nivel en cuanto hacedores.

Una entera generación, la de quienes tienen ahora la cincuentena, quedó fascinada cuando Rilke, en sus últimos poemas, en relación con el sentir, habló de lo que el sentir "*realiza*" [lleva a cabo], o sobre todo "no realiza" o, haciendo referencia a un futuro oscuro, de "todavía no realiza". (Así, por ejemplo, lo que "realiza el amor" en las *Elegías de Duino.*) Lo que Rilke había querido decir con eso no tiene absolutamente nada que ver con el hecho aducido por nosotros: que, en cuanto a fantasía y sentimiento, no estamos a la altura de nuestros propios productos; y cuando él se quejaba, lo hacía a causa de otras experiencias. Pero la idea de que se tiene que *poder sentir* no se había expresado en ninguna otra parte de los escritos de aquella época. Y si quedamos fascinados con su vocabulario, fue porque sin examinar la causa sentíamos que, haciendo referencia a un sentir insuficiente acertaba en señalar un decisivo defecto actual y, con éste, también una tarea para un "sentir completamente".

No sabemos si lo que hoy se nos propone "realizar" como tarea se puede llevar a cabo; si es posible superar el "desnivel", es decir, ampliar voluntariamente el volumen de nuestra imaginación y nuestro sentir. Tal vez sea cierta la

---

[1] Es sumamente extraño que el vocabulario que el hombre, que estaba en polémica consigo mismo, utilizaba antes para entenderse a sí mismo pase o ya haya pasado a estar en desuso. Por ejemplo, la expresión "combatir consigo mismo", que era comprensible en la generación anterior y aún corriente entre la juventud, suena hoy ya polvorienta, patética y no creíble.

suposición de la imposibilidad, o sea, suponer que la capacidad de nuestro sentir está entumecida (al menos, no es ampliable a discreción). Si esto es así, la situación es desesperada. Sin embargo, el moralista no puede aceptar sin más este supuesto. Tal vez el supuesto esté basado en la pereza o quizás en una teoría no verificada del sentir. Incluso si considera del todo improbable la posibilidad de romper los límites, al menos tiene que exigirse a sí mismo intentar esa ruptura, pues sólo en el experimento real se puede decidir sobre su posibilidad o imposibilidad. Después puede reflexionar sobre si ya se dieron antes ampliaciones voluntarias o incluso nuevas creaciones de sentimientos; y lo tendrá que hacer. Pero lo primero que tiene que hacer es exclusivamente empezar con el experimento, o sea, hacer "*ejercicios de dilatación moral*", *hiper-extensiones de sus habituales capacidades de fantasía y de sentimiento*; en suma: que haga *ejercicios,*[1] para trascender la supuestamente fija *proportio humana* de su imaginación y su sentir.

Quien escribe estas líneas tiene bien claro que, en su texto, este pasaje ya no es un "texto" en el sentido habitual y que ya no se dirige al lector simplemente como "lector". Aunque al fin y al cabo, no hay textos cuya *raison d'être* no consista en algo más que ser un texto. Aquí hemos alcanzado la *raison d'être* de nuestro texto.

Igualmente tiene claro que su reto es un acto de violencia. De hecho, su exigencia de que el hombre ha de ampliar de manera voluntaria sus capacidades recuerda notablemente aquellas brutales y exageradas exigencias, que había dibujado y rechazado tan enérgicamente en el examen del *Human Engineering.*[2] Pero no ve otra salida. Las armas del agresor determinan las del defensor. Si nuestro destino es vivir en un mundo (creado por nosotros mismos) que por su desmesura esquiva nuestra imaginación y nuestro sentir y, así, nos amenaza mortalmente, tenemos que tratar de *adelantar y superar* esa desmesura.

Digo "adelantar y superar". Y con ello ya está descrita de manera bastante clara la diferencia entre las intenciones del *Human Engineering* y las de nuestros ensayos. Mientras el *Human Engineering* trata de transformarnos con el

[1] Es curiosa la expresión *ejercicios* [*Exerzitien*], que el mismo autor destaca en cursiva, pues parece una clara referencia a los religiosos "ejercicios espirituales", en que se trataba de "imaginar" (o sea, de ejercitar la imaginación, conmocionándola con descripciones infernales) la vida futura (cielo-infierno) para luego poder actuar de acuerdo con esa "pre-visión" del futuro que cabía esperar. *(N. del T.)*

[2] Véase el § 5 del primer capítulo "Sobre la vergüenza prometeica".

fin de hacernos *sicut gadgets*, o sea, conformes al mundo de aparatos sin resquicio alguno [plenamente]; confiemos en "adelantar y superar" al mundo de aparatos con nuestros ensayos; y hacerlo como se "recupera" una cuerda que se nos ha tendido; es decir, confiemos en volver a *alcanzar su cabo*.

No me parece posible hacer indicaciones concretas para realizar estos ensayos o incluso sólo para describir lo que se juega en ellos. Esquivan la comunicación. El extremo que aún se deja parafrasear es la *parada en el umbral*, es decir, el momento que aún precede a la acción real; el momento en que el experimentador se propone su tarea; en que se auto-pre-dice lo que hasta ahora ni había imaginado ni sentido para dejar que salga el "puerco interior" –la desganada fantasía y el perezoso sentimiento– y obligarlos a superar el trabajo propuesto. Como muestra la expresión "auto-pre-decir", se trata de una [llamada de] *alerta*; pero no, como en la voz de la conciencia, de una alerta oída primariamente, sino de una voz que uno mismo pronuncia, pues lanza más allá del abismo del desnivel, como si las facultades que se han quedado en la otra parte fueran personas; y son la fantasía y el sentimiento las que han de escuchar o a las que uno quisiera "poner oídos" [enseñar a oír].

Pero realmente con esto queda dicho cuanto al respecto se puede captar en palabras, pues ya no se puede comunicar nada de lo que sucede después de ese instante del umbral, del despertar real de las facultades, de sus intentos para salir a tientas de sí mismas, de sus esfuerzos por adaptarse a los objetos que se le proponen como tareas; en resumen: de la autoampliación como tal.

Es innegable que esta paráfrasis tiene resonancias de los procesos religiosos. El autor no lo niega; incluso no tendría nada en contra, si se comparara la autotransformación con las prácticas transmitidas a menudo en la historia de la mística, siempre que no se utilice vagamente el término "mística", como es habitual, sino que se entienda como intento de procurarse, con la ayuda de técnicas de autotransformación, accesos a situaciones, regiones u objetos, de los que, de no ser así, uno queda excluido. A este problema nos dedicaremos con mayor precisión en el Anexo I.

Pero naturalmente que esto no significa que, en nuestro caso, se trate de una pura acción mística. La diferencia, a pesar de la semejanza tipológica, es fundamental, pues mientras el místico trata de abrirse regiones metafísicas y, en el hecho de que éstas le resulten por lo general inalcanzables (es decir, el efecto de su propia posición metafísicamente inferior), incluso ve algo metafísico, nuestros ensayos están al servicio de la captación [comprensión] de objetos, de

que disponemos; de esos que, como la bomba, hemos producido nosotros mismos; o sea, de objetos que de ninguna manera *nos* resultan inalcanzables, sino a nosotros sólo *en cuanto* seres que imaginan y sienten. Tender un puente no es, pues, en absoluto una trascendencia, sino a lo sumo una "trascendencia inmanente", es decir: el *desnivel.*

Pero cualquiera que sea la definición que demos al esfuerzo de construir un puente esquiva su descripción. Y lo que vale es únicamente el intento efectivo.

V

RAÍCES HISTÓRICAS DE LA CEGUERA DEL APOCALIPSIS

§ 14
No se cree en un final, no se ve ningún final. El concepto de progreso nos ha hecho ciegos respecto al apocalipsis.

Si se piensa qué insignificantes acontecimientos históricos (o incluso sólo *omina* [presagios]) eran suficientes en otro tiempo para provocar fuertes olas de conmoción escatológica, de miedo tanto como de esperanza –conmociones masivas, a pesar de la falta de medios de comunicación–, resulta en verdad tétrico el hecho de que hoy predomine una "bonanza escatológica", a pesar de que el final haya entrado en el ámbito de la posibilidad y haya a disposición tantos medios de comunicación como se quiera. Si se prescinde de la conmoción en el círculo de los científicos –por lo demás, un caso único: miedo al apocalipsis entre los no-religiosos–, no se registra el más mínimo pánico. Las acciones masivas organizadas, puestas en marcha contra la utilización de armas atómicas, confirman la gravedad del peligro, pero no muestran ninguna angustiosa espera del final por parte de millones de personas. Y sin embargo, no sería justo afirmar que se hayan extinguido la tensión y la disposición escatológicas en nuestra época. Las revoluciones de nuestro siglo se han producido no sin ambiciones escatológicas; más bien, con la pretensión de "superar" la historia e implantar una situación posthistórica, la de la sociedad sin clases

o la del "Reich". El impresionante símbolo, tomado de la Revolución francesa, de un nuevo cómputo del tiempo o la definición "milenario" no deja ninguna duda al respecto. Pero lo que esperaban estos creyentes escatológicos, o sea, los revolucionarios, en cierto modo –y a pesar de la mitificación de los términos "revolución" y "giro brusco"– era "sólo" el reino de Dios; con esto me refiero a que no pretendían un final apocalíptico, tampoco un "día del juicio", que también habría sido un juicio para ellos, sino exclusivamente la situación *tras* el final.

Éste es un hecho muy particular, pues en el pasado toda esperanza escatológica se completaba de forma automática con un miedo apocalíptico, mientras que ahora el aspecto apocalíptico queda encubierto, incluso borrado. Esto llega hasta el punto de que, mientras se daba confianza a "portadores de salvación" como Hitler, no se otorgaba credibilidad a ningún anuncio de calamidad y cuando, provocada por los "anunciadores de la salvación", se presentó en verdad, no se pudo concebir o extraer retrospectivamente una experiencia.

¿Cuál era la causa de ese impedimento?

La *fe en el progreso.*

La capacidad de tomar en consideración un "final" se nos ha arrebatado por medio de la fe, presente a lo largo de generaciones, en el ascendente avance, supuestamente automático, de la historia incluso entre aquellos de nosotros que ya no creen en el progreso,[1] pues nuestra actitud ante el tiempo, en especial, nuestra posición respecto al futuro, que había sido configurada por la fe en el progreso, todavía no ha perdido esa configuración: *somos* aún lo que habíamos creído ayer; nuestras actitudes todavía no se han podido sincronizar con las nuevas ideas, admitidas en el entretiempo, pues entre ambas también existe un "desnivel".

Probablemente no hubo ninguna generación anterior al siglo XVIII, o sea, antes del triunfo de las teorías del progreso, que estuviera tan mal preparada como nosotros para afrontar nuestra tarea actual: el miedo, pues, para el creyente en el progreso, fue que la historia era *a priori sin fin*, ya que veía en ella un feliz destino, un ininterrumpido proceso a mejor, que avanzaba impertur-

[1] La afirmación de que se ha acabado la fe en el progreso es demasiado genérica. En los Estados Unidos y en Rusia aún florece; y en las poblaciones subdesarrolladas sólo ahora empieza su carrera triunfal. En todo caso es innegable que se está transformando de manera fundamental, es decir, que el concepto de "progreso" se está trasladando lentamente al de proyecto, de manera que pierde su elemento de "inflexible necesidad". El pronóstico de "final del concepto de progreso" fue característico de la Europa de la catástrofe de 1946. Considerado en su globalidad, el pronóstico es falso.

bable e imparablemente. Su concepto de infinitud era hijo de la comparación y la confianza absoluta. Naturalmente, este proceso no podía desembocar en un juicio (o en un infierno,[1] como tampoco en un cielo, pues éste, en cuanto algo bueno, habría sido el enemigo de lo mejor y, en cuanto situación final, habría interrumpido el proceso a mejor). El concepto de lo negativo, por tanto, se había convertido en irreal para el creyente en el progreso, de la misma manera que para el creyente en la teodicea. Como lo único válido era la comparación, lo mejor, no había ni "bueno" ni "malo"; o, más exactamente: si existía lo malo se reducía a ser "lo que todavía no es mejor" y, por tanto, algo superable (contra cuyo carácter de llegar a ser superado no había remedio alguno) y, en consecuencia, algo pasajero y, con ello, al día siguiente ya sería pasado. De hecho, se relegaba también al pasado cuanto se admitía como "negativo", con lo que se le extirpaba el último resto de infierno. En suma: *no se estaba adaptado a un "final malo" porque no había ni algo malo ni un final.* La representación "final malo" no tenía cabida psíquicamente; era tan poco comprensible como lo es para nosotros, por ejemplo, la representación de un universo finito en el espacio.

Es natural que suene extraño que lo negativo faltara en el siglo XIX, teniendo en cuenta el inmenso papel que ha desempeñado la dialéctica. Pero si se compara lo negativo de la "dialéctica", por ejemplo, con lo negativo del concepto de infierno, queda claro que está "positivado", es decir, se ha transformado en un *fermento.* Dado que su fuerza consistía en provocar nueva vida y movimiento, en cierto modo ya estaba negado de antemano como "puramente negativo". La caracterización goethiana de Mefistófeles, como un ser que siempre quería lo malo y creaba lo bueno, es válida también para la negatividad de Hegel.

Si uno intentara escribir la "Historia de los sentimientos", aludida antes como *desideratum* [en cuanto falta], esa pérdida del miedo al apocalipsis (y al infierno) tendría que cumplir un papel considerable. La transformación que por esa pérdida experimentaron nuestros antepasados (y nosotros a través de ellos), no fue menos fundamental que la transformación que habían experimentado sus abuelos con la "revolución copernicana". Sin esa "pérdida" jamás habría po-

---

[1] Antes incluso de que nuestros antepasados atenuaran deístamente el concepto de Dios, habían transformado ya al demonio en una figura alegórica; antes de que anunciaran que Dios había "muerto", ya habían matado al demonio; antes de que entregaran el cielo a la música, ya habían convertido el infierno en el lugar teatral. En la religión culta de nuestros padres, incluso de los que estaban lejos de todo ateísmo declarado, faltaba ya el miedo al infierno hasta el punto de que ya no se notaba su falta.

dido aumentar la seguridad del hombre moderno en sí mismo tanto como ha aumentado de hecho; y sin ella resultaría incomprensible nuestra actual incapacidad para el miedo.

Naturalmente, con esto no se propone ninguna rehabilitación artificial del miedo al apocalipsis y al infierno. Lo que quiero decir es únicamente que la espera del juicio y el infierno fue lo que había causado al hombre miedo; que este miedo ante la enormidad del tormento futuro superaba todo lo que a nosotros nos puede procurar "miedo intramundano" ante este o aquel peligro, incluida nuestra propia muerte; y que era incomparablemente más parecido al miedo, que hoy debería darse, que todo lo que podríamos soportar bajo los imperios del terror o bajo los bombardeos incontrolados.[1]

§ 15
Incluso el propio final ha sido ocultado.

Forma parte de la mentalidad del progreso, pues, una idea por completo especial de "eternidad", a saber, la representación del ininterrumpido mejor progreso del mundo y, por tanto, un defecto completamente especial, a saber, la incapacidad para tan sólo *pensar* un final. Ahora bien, tanto si se denomina este carácter una "representación" o un "defecto", lo decisivo es que, para el creyente en el progreso, ese no-final desempeña el papel de una ley fundamental, o sea, universalmente válida y, por tanto, también para su propia vida. Esto significa que él tampoco mira de cara su propio final, no *puede* tomarlo en consideración; *oculta su muerte.* Esto es lógico, pues los intentos de compaginar progreso y descrédito del morir están condenados al fracaso. Naturalmente, no puede obviar que seguirá habiendo muerte, pero lo que sí le es posible es qui-

---

[1] Sin embargo, cuando en la burguesía del siglo XX se perdió la fe en el progreso, no apareció como polo opuesto a "proceso a mejor", por ejemplo, la idea del "mal final", sino la idea de que *el presente* (naturalmente, en sentido más o menos metafórico) era el infierno. Así fue en Strindberg; y fundamentalmente eso no ha cambiado (en Céline, Kafka y en el primer Sartre). Si estos autores habían perdido también su esperanza de progreso, aún dependían de forma polémica de esa esperanza. Es decir, como no podían imaginar un futuro que no fuera "progreso", tampoco creían ya en un futuro, pues ya no creían en el progreso. Con el "fu-turo mejor" vaciaban el concepto de futuro. Esta transformación fue característica de un género que, procedente de la burguesía que creía en el progreso, había perdido la confianza en el ascenso de su clase. En ninguna concepción cristiana ni en ninguna política se ha dado semejante ausencia de futuro como, por ejemplo, en el beckettiano mundo de *Godot.* Pero lo decisivo es que esa ausencia de futuro no se transformó en espera del apocalipsis, sino que señaló al presente como *nunc stans* del infierno. También los nihilistas están ciegos para el apocalipsis.

tarle a la muerte su aguijón y encubrir la vergüenza del morir; dicho en términos positivos: producir un mundo, cuya positividad sea tan inconsútil que no deje abierta ninguna fisura para preguntas desagradables sobre la muerte; un mundo, que no recuerde el descrédito a través de ninguno de sus elementos, de manera que sólo a los menos posibles –y estos pocos sólo tan raramente como sea posible– se les recuerde la muerte.[1]

Dos ejemplos tomados por completo al azar pueden ilustrar cómo funciona esta ocultación de la muerte.

1. De los Estados Unidos se puede afirmar que, allí, la muerte ya es imposible de encontrar. Dado que lo único que vale como "realmente existente" es lo mejor y lo que puede ser cada vez mejor, nada se puede hacer con la muerte, a no ser que se la relegue a algún lugar, donde participe de forma indirecta de la ley universal del aumento de cualidad. Y eso es lo que se hace. Evelyn Waugh ha informado suficientemente sobre los imparables progresos en la construcción de cementerios; y es innegable que hoy se muere más "graciosamente" que hace cincuenta años. Lo que en estos cementerios se entierra no es al muerto, sino a la muerte, pues se da colorete al muerto y se le deja hermosamente arreglado, de manera que es tratado como un vivo. Ahora bien, como no se puede negar del todo que en él se ha producido cierta transformación, se le despacha con rapidez. Y como del francés *partir c'est mourir un peu* se ha pasado al *mourir c'est partir un peu*, se le lleva a un lugar que, en cuanto a encanto paisajístico y cómoda accesibilidad, no se puede describir de otra manera que como un hermoso lugar cualquiera de vacaciones; y cuyos seductores encantos había tenido sobrada ocasión de conocer el *moriturus* a través de los anuncios del cementerio en las autopistas y en el metro. Pero la expresión *moriturus* es falsa, pues –y éste es el punto principal– el que está vivo no es un *moriturus*, sino que el muerto es uno que, tras cierto *change of residence*, prosigue en otra parte la existencia de aquí. Y con la expresión "proseguir en otra parte la existencia de aquí" se describe el tipo de "inmortalidad", que se desarrolla en el espacio del optimista mundo del progreso: esa "inmortalidad" no consiste en "eternidad", sino en el no-final de la vida de aquí.

[1] Por supuesto, si alguien no despacha el *factum* del morir e incomoda a la filosofía del progreso con preguntas, ésta fracasa completamente; y la variante socialista de la filosofía del progreso no menos que la burguesa. Pero eso no ocurre demasiado a menudo, pues a sus hijos, antes aún de que piensen proponer preguntas, ya les ha tapado la boca con sus respuestas optimistas. El poder de una cosmovisión no se acredita con las respuestas que sabe dar, sino con las preguntas que sabe sofocar.

2. Donde se admite la muerte, que en verdad no se puede ocultar plenamente, como por ejemplo en la ciencia, se le quita el veneno nombrándola ayudante de la vida ascendente. Un ejemplo clásico de esto lo representó justo el darwinismo, al interpretar la muerte, incluso de especies enteras, como "criba de la vida", es decir, le confirió el oficio de ayudar a la vida más fuerte (y, "por eso", más legítima) a conseguir su derecho exclusivo, precisamente dejando que la vida más débil (y, "por tanto", menos válida en lo vital) cayera por los agujeros de su cedazo. Es decir, el darwinismo, al transformar lo negativo, la "muerte", en una contribución a lo positivo, "ascenso de la vida", cumplió la tarea de introducir una teodicea naturalista a favor del progreso en la naturaleza.

Claro que, estas dos ilustraciones del papel, es decir, de la negación, de la muerte se han escogido de manera absolutamente arbitraria. Pero para mostrar con qué plenitud y amplitud ha ejercido su dominio la filosofía del progreso, no me pareció erróneo entresacar dos ejemplos, que no sólo están muy alejados entre sí, en sentido temporal y geográfico, sino que pertenecen a dos extremos completamente diferentes de la existencia.

De hecho, sería injusto esperar que una humanidad, cuyas relaciones con la muerte aún ayer habían sido tan insuficientes y oportunistas, pudiera comprender un "final" en el sentido apocalíptico o, incluso, estuviera dispuesta para semejante final.

§ 16
Otra tarea:
la deliberada ampliación de nuestro horizonte de presente.

El creyente burgués en el progreso –digo el burgués, a diferencia del revolucionario-escatológico– quedó más o menos ciego respecto al futuro, a pesar de que en sus "utopías" técnicas soñaba con antelación la verdad y no conocía otra dimensión del tiempo fuera del futuro. En cierto sentido se puede decir que no tenía necesidad de mirar al futuro, pues éste venía "por sí mismo" y lo hacía a diario, era mejor cada día. Su futurismo no se iba acercando de manera tan intensa como, por ejemplo, lo había hecho el del cristiano, que se en-

frentaba al final apocalíptico lleno de miedo.[1] De la misma manera que nos precipitamos rápidamente en el mundo del progreso, lo hicimos como miopes y nuestro actual horizonte de futuro –ese espacio de tiempo, que tomamos en consideración y entendimos como futuro– resultó de una estrechez casi provinciana. El pasado mañana no era para nosotros ya ningún futuro.

Con esta paradoja nos referimos al simple hecho de que no todo lo que es futuro, por serlo, tiene para nosotros el valor de "futuro". Ciertamente, el año 1967 es para nosotros "futuro". Pero somos incapaces de concebir como futuro el año 2500 y a los hombres del año 2500 como biznietos nuestros: "no nos interesan nada", su lugar temporal parece estar en alguna parte nebulosa; y el lugar del año 10000 es el mismo que el de la arcaica región del año 10000 *antes* del inicio de nuestro cómputo del tiempo. También en la época del progreso se vivía al día, aunque era un día que cambiaba rápidamente de un día para otro.

Pero esos días felices ya han pasado.

Porque *el futuro ya no viene*; ya no lo entendemos como "viniendo"; *lo hacemos*. Y lo hacemos de manera que contiene en sí su propia alternativa: la posibilidad de su interrupción, la posible ausencia de futuro. Aunque esta interrupción no se produzca ya mañana: mediante lo que hacemos hoy puede aparecer pasado mañana o en la generación de nuestros biznietos o en la "séptima generación". Dado que los efectos de lo que hacemos hoy *permanecen*, ya hoy alcanzamos ese futuro; con lo que queda dicho que ya está *presente* en sentido pragmático. Tan presente como, por ejemplo, lo está un enemigo cuando, a pesar de hallarse ausente en el sentido externo, está al alcance de nuestra arma y, por tanto, puede ser nuestro blanco.

Tenemos, pues, poder sobre un tiempo, que habitualmente no tomamos ni podemos tomar en consideración como "futuro". Nuestra acción va más allá de nuestra comprensión. *Lanzamos más allá de lo que, miopes, podemos ver*. Es decir: de nuevo nos encontramos ante un "desnivel prometeico" y, con ello, de

[1] Eso ha cambiado fundamentalmente donde el concepto de "progreso" ha quedado borrado por el de "proyecto", es decir, en las economías planificadas. Aquí, el futuro se ha convertido en una especie de "espacio" dentro del que se realiza el debido plan. Con ello, el tiempo ha pasado de ser una *forma de visión* a una *forma de producción*. Las preguntas clásicas, como la de si se puede "prever" el futuro, ya no tienen sentido frente a ese futuro, pues no es más que el esquema de la previsión. *Cum grano salis* se puede decir que el concepto de progreso ha vuelto al de "providencia", del que procede; sólo que, en este caso, se trata de una *providencia humana*.

nuevo ante la tarea, ya conocida, de superar el "desnivel", de "no quedar rezagados respecto a nosotros mismos", de "adelantarnos y superarnos" a nosotros mismos para no resultar "menores que nosotros mismos" y no prepararnos el ocaso mediante esa autoinferioridad. Todos estos conceptos nos resultan conocidos a partir de nuestra presentación de la tarea actual (§ 13).

A estas reflexiones hemos antepuesto el dicho de Montaigne "*Embrasser l'univers comme sa ville*".

Ahora hay que traducir este lema de Montaigne a lo temporal. Con eso queremos decir que hemos de tratar de cerciorarnos, trascendiéndonos a nosotros mismos, de lo más alejado temporalmente y hacerlo evidente. En los relatos molúsicos se dice: "Saluda a los no nacidos como si fueran tus vecinos".

De nuevo se trata, pues, de la tarea de "ampliar" una facultad. Esta vez, de una facultad temporal. Pero lo que se exige no es, por ejemplo, prever a la manera de los profetas esto o aquello, sino únicamente de que tratemos de comprender el horizonte ampliado como *nuestro*, como desde una cima o desde un avión.

Como la radio y la televisión recogen las cosas espacialmente más alejadas para conducirlas a un espacio *único*, el de nuestra posición, hemos de recoger los sucesos temporalmente más alejados y futuros para sincronizarlos con un punto temporal *único*, el ahora, como si sucedieran ahora. Pues es ahora cuando suceden, ya que dependen del ahora; y, en cuanto suceden ahora, nos importan, porque ya ahora los "posibilitamos" a través de lo que ahora hacemos.

Es innegable que así se postula una relación con el tiempo del todo insólita, pues el futuro ya no ha de quedar "*ante* nosotros", sino atrapado por nosotros, "*en* nosotros", como presente para nosotros. Ciertamente, este nuevo tipo de relación con el tiempo no se aprenderá de hoy para mañana. Esperemos que nos quede tiempo para ejercitarnos en esa relación nuestra con el tiempo.

§ 17
Lo que no puedo hacer no me importa.

Pero detengámonos un momento para aclararnos metodológicamente sobre lo que tenemos entre manos.

Nuestro planteamiento del problema es muy poco habitual: mientras toda investigación medianamente razonable parte de capacidades fácticas, por ejemplo, de capacidades cognoscitivas, para comprobar sus mecanismos o sus condiciones de posibilidad, aquí buscamos las raíces de una *falta de capacidad*, las raíces de nuestra ineptitud frente a la situación apocalíptica, en que nos encontramos. Nos ocupamos, pues, de algo *no existente*.

Esto es absurdo. De hecho, la investigación de la pregunta "¿Qué impide nuestra comprensión de la situación apocalíptica?" no tendría sentido en la medida en que se llevara a cabo como una investigación puramente epistemológica. Si se empezara preguntando: "¿Por qué *no* existe esto o aquello?", no habría final, pues cabría imaginar de manera caprichosa *seres no existentes*. La pregunta sólo tiene sentido porque aquí nos referimos a lo no existente como algo que propiamente no podría no-ser; como un *desideratum*; o sea, porque se trata de una pregunta moral. Nuestra investigación es, por extraña que pueda sonar esa conexión de palabras, *epistemología moral*.

Pero también es extraña por una segunda razón: porque los mismos factores responsables de la "ceguera del apocalipsis" son de naturaleza moral. ¿Qué significa esto?

Que es la posición moral, en que nos encontramos ante ese objeto, la que decidirá *tanto si concebimos o no un objeto* (un asunto, una situación); que nuestro poder ver o nuestro estar ciegos depende de si el objeto nos "importa" algo o no; que no nos afecta nada que no nos importe.

Con este juego de palabras, ciertamente, aún no hemos hecho nada. Al contrario: el problema empieza justo aquí. En definitiva no poseemos ningún criterio patentado, con cuya ayuda podamos decidir lo que nos importa y lo que no. Por otra parte, hay innumerables cosas que, a pesar de que "realmente" nos importan o deberían importarnos, subjetivamente no nos importan nada. Por ejemplo, la "situación apocalíptica". Pero, claro, no sólo ésta, sino miles de *asuntos que nosotros mismos no podemos tratar* o no nos está permitido tratar; en los que no tenemos la posibilidad de inmiscuirnos, de preocuparnos por ellos, de juzgar sobre ellos, porque la situación fáctica (división del trabajo, relaciones de propiedad, coacción de la opinión, poder político, etcétera) nos excluye. No tenemos la posibilidad ni la *libertad* de considerarlos como un asunto nuestro, "que nos importa". A eso es a lo que me refería cuando dije que la situación moral es decisiva para nuestra comprensión o incomprensión del objeto: si somos despojados de la posibilidad de participar de alguna manera en

la disponibilidad de un objeto, éste también dejará pronto de importarnos, en la medida en que no ejerzamos una resistencia expresa. No sólo vale "Lo que no sé es como si no existiera", sino también "Lo que no puedo [hacer] no me importa". Estamos ciegos respecto al objeto del que estamos obligados a "prescindir". Esto es evidente en los estados totalitarios, en los que el hombre ya no comprende las medidas contra las que no puede en absoluto tomar en consideración emprender nada. Por eso está mal formulada, por ejemplo, la pregunta sobre si tantos miles y miles de personas no sabían nada de los campos de exterminio; cabe presumir que lo sabían; pero, en verdad, no lo comprendían, porque estaba claro de antemano que se hallaba fuera de lugar emprender algo en contra. Por eso seguían viviendo como si no supieran nada. Exactamente como hacemos nosotros, a pesar de que "sabemos" de la bomba.

Sólo podremos examinar plenamente nuestra ceguera del apocalipsis si la consideramos como una parte de la situación moral del hombre actual, por tanto, en el marco de lo que nos está permitido o no, podemos o no, debemos o no. A partir de ahí hay que ensayar una exposición de esta situación moral nuestra, en la medida en que es necesaria para la explicación de nuestro defecto.

§ 18

La "medialidad": ya no somos "actuantes", sino sólo colaboradores.
El τελος de nuestro hacer se ha desmontado; por eso vivimos sin futuro;
por eso, sin comprensión del final del futuro;
por eso, ciegos respecto al apocalipsis.

No hay diferencias de opinión sobre el hecho de que el estilo de nuestro actual hacer [*Machen*], es decir, del *trabajo*, se ha transformado radicalmente. Hoy, trabajar se ha convertido hasta en restos no característicos, en un "*co-laborar*" organizado por la empresa y sometido a la empresa. Subrayo "la empresa", porque el trabajo solitario jamás ha constituido la parte principal del trabajo humano. Pero hoy se trata en primer lugar no de una colaboración con otros trabajadores, sino de "funcionar con" la empresa (fuera del alcance de la vista, pero vinculante para el trabajador), de la que los demás trabajadores forman parte del mismo modo sólo como piezas.

Esto es una trivialidad, pero lo que es válido de nuestro trabajo también vale –y este hecho no es menos trivial, pero tampoco menos importante– de nuestro "*actuar*" [*Handeln*] o, digamos mejor, también de nuestro "*hacer*" [*Tun*], pues el término "actuar" y la afirmación de que somos "agentes" ha adquirido a nuestros oídos (cosa que hay que tomar en serio como una referencia) el carácter de una exageración. Exceptuando unos pocos sectores, nuestro actual "hacer" [*Tun*] se convierte en un *colaborar* conformista, pues tiene lugar en el marco de empresas organizadas, fuera del alcance de nuestra vista, pero vinculantes para nosotros. El intento de sopesar en qué relación se dosifican los componentes de "activo" y "pasivo" en este o aquel "colaborar", de delimitar dónde acaba el ser obligado a hacer y empieza el hacer por sí mismo, resultaría tan estéril como el de descomponer un trabajo de servicio, que se realiza conforme al ritmo de la máquina, en sus componentes activos y sólo reactivos. La distinción se ha convertido en algo secundario, la existencia actual del hombre no es, la mayoría de veces ni sólo "mover" ni sólo "ser movido",[1] ni sólo actuar ni sólo ser accionado; más bien es "activa y pasivamente neutral". Daremos a este estilo de nuestra existencia el nombre de *medial*.

Esta "medialidad" impera por todas partes. No sólo, por ejemplo, en los países que obligan violentamente al conformismo, sino también en los que lo imponen con suavidad. Naturalmente, de manera más clara en los totalitarios. Por eso he elegido como ejemplo de la "medialidad" una conducta típicamente totalitaria.

En los procesos en que se juzgaban "crímenes contra la humanidad" siempre se podía volver a experimentar que los acusados se veían ofendidos, espantados, a veces incluso escandalizados porque eran interpelados como "personas", es decir, se los responsabilizaba de la brutalidad infligida a quienes ellos habían ultrajado y por el asesinato de aquellos a quienes ellos habían asesinado. Sería absolutamente erróneo considerar a estos acusados simplemente como ejemplares casuales de seres deshumanizados o insensibles. Si eran incapaces de sentir remordimiento, vergüenza o cualquier tipo de reacción moral, no fue porque "a pesar de todo" habían colaborado, sino casi siempre porque *sólo* habían colaborado; pero a veces *porque* habían colaborado, es decir, porque para ellos "ser moral" coincidía *eo ipso* con la absoluta "medialidad" y,

[1] Traducimos *treiben* por mover. Téngase en cuenta que, en alemán, una empresa se denomina *Betrieb*, cuya raíz es la misma que la de este verbo. En ese sentido, una empresa se "mueve" a base de las personas que la "mueven", que, a su vez, "son movidas a mover". *(N. del T.)*

por eso, (en cuanto "habiendo colaborado") tenían buena conciencia. Lo que en su "impenitente insensibilidad" pensaban, lo habrían podido expresar así: "¡Si al menos hubiéramos sabido lo que pretendéis de nosotros! En aquel tiempo *estábamos* en regla (o, si queréis, éramos 'morales'). En definitiva, *nosotros* no podemos hacer nada respecto al hecho de que la empresa, con la que entonces colaboramos con satisfacción, haya sido sustituida por otra. Hoy es 'moral' colaborar aquí; y entonces era 'moral' colaborar allí".

Por espantosos que hayan sido los crímenes posibilitados por esta actitud, quien los mire asombrado como fragmentos erráticos de nuestra época se cierra a su comprensión, pues esos crímenes, aislados, no tienen ninguna realidad, en todo caso ninguna realidad comprensible.

De hecho, esos crímenes sólo se pueden entender, si se ven en su contexto específico, es decir, si se hace la pregunta sobre qué tipo de acciones representan, según qué modelo de actividad funcionan. Y la respuesta es que sus autores, al menos muchos de ellos, en las situaciones en que cometieron esos crímenes, en principio no se habían comportado de manera diferente de como estaban acostumbrados a hacerlo en su empresa de trabajo, que los había marcado.

Claro que esto resulta chocante. Y, presumiblemente, resulta inevitable que la afirmación se malinterprete. Al fin y al cabo, no hay ninguna empresa (en todo caso, ninguna de las que se dicen "fábricas" o "despachos") en que se enseñe el asesinato de masas o la tortura. A lo que se refiere es, naturalmente, a algo diferente, mucho más trivial: el hecho cotidiano, pero sólo raras veces examinado hasta sus últimas consecuencias, de que (sin que uno pueda ser responsabilizado en persona o sin que de ahí se sigan consecuencias habitualmente horribles o inmediatamente visibles) *el principio "medial" conformista*, el *colaborar*, "activa y pasivamente neutral", *impera en toda empresa*; y el hecho de que ese modo de actividad está reconocido como naturalmente válido en todas partes, sea en Detroit, Wuppertal o Estalingrado. Pues es propio de una empresa media, al menos de la gran empresa actualmente decisiva (y cualesquiera que sean sus finalidades), reivindicar un carácter vinculante; y propio del trabajador es "mover siendo movido" con los demás; permanecer excluido del conocimiento de las finalidades de la empresa, a cuya consecución contribuye, porque en eso consiste su única *raison d'être*; no ser nunca (formulado en analogía con el problema fundamental del marxismo) "propietario" del conocimiento de las finalidades de la producción, por las que no tiene ningún interés. Si es así, o sea, si *no sabe*, no necesita saber o no ha de saber la finalidad, evidentemente

no necesita tener *ninguna conciencia*. Más bien, el "actuar", analizado o dictado por la conciencia individual, queda suspendido y sustituido por la *concienzuda exactitud* [escrupulosidad] del "activa y pasivamente neutral mover-con"; y si en la empresa hay "buena conciencia", sólo es como paradójica satisfacción por la total interrupción de la propia conciencia o, incluso, como orgullo por haberlo conseguido. El trabajador de fábrica o el empleado de despacho que rehusara seguir colaborando en la maquinaria de la empresa con el razonamiento de que el producto de la empresa contradice su propia conciencia individual, o una ley moral universal, o de que su utilización es inmoral (o al menos es posible su uso inmoral), en el mejor de los casos sería considerado un loco y rápidamente se dejarían sentir las consecuencias de su inusual comportamiento.

Mientras trabajar, en cuanto tal, se considera "moral" en todas las circunstancias, en el acto del trabajar la finalidad y el resultado del trabajo –esto es uno de los rasgos más funestos de nuestro tiempo– son considerados fundamentalmente como "*moralmente neutrales*"; da igual en qué se trabaje, el *producto del trabajo* está "*más allá del bien y el mal*". Cualquier otra descripción no nihilista sería mero encubrimiento [de la realidad]. Pero en ningún caso –y esto representa seguramente el culmen de la fatalidad–, *el trabajo mismo en ningún caso "olet"*. La idea de que el producto, en el que se trabaja, aunque sea el más reprochable, puede infectar al trabajo no es tomada en consideración psicológicamente ni siquiera como posibilidad. En términos morales, producto y fabricación del producto están separados; el *estatus* moral del producto (por ejemplo el del gas tóxico o el de la bomba de hidrógeno) no echa ninguna sombra sobre el *estatus* moral de quien, trabajando, participa en su producción. Da igual que sepa o no lo que hace: para lo que hace no necesita conciencia.[1] Como se ha dicho: esa ausencia de conciencia impera ya en la empresa.

---

[1] El colaborador, cuya alma esta inquieta por su colaboración, es un fenómeno absolutamente nuevo, una figura que no se había dado antes de la producción de la bomba atómica. No puede desarrollarse ese tipo de un día para otro. El caso Oppenheimer pone de manifiesto que (en especial en tiempos de conformismo extremo) el hombre atormentado por escrúpulos padece escrúpulos incluso por el hecho de tener escrúpulos, porque éstos le parecen moralmente dudosos, en cuanto sentimientos no asimilados. Pero, este fenómeno del escrúpulo es también hoy la excepción. Axioma básico es y sigue siendo, ante todo, *non olere*; es decir, el axioma de que ningún trabajo será desacreditado moralmente por lo que elabora. Y este axioma es funesto no sólo porque otorga al crimen más terrible el aire de lo ingenuo, sino porque representa el más puro nihilismo: si la mayor parte del hacer humano –y trabajar constituye la mayor parte– de antemano está fuera del juicio moral, eso desemboca en el imperio efectivo del nihilismo.

La empresa es, pues, el lugar en que se produce el tipo de hombre "medial y sin conciencia"; el lugar de nacimiento del conformista. El hombre allí marcado sólo necesita ser transferido a otras tareas, a otra "empresa" para, de repente, sin transformarse esencialmente, actuar de manera monstruosa, llenarnos de espanto; y la suspensión de su conciencia, que antes ya era un *fait accompli*, adquiere el aspecto de una pura falta de conciencia, a la vez que la suspensión de su responsabilidad el de la pura *moral insanity*. Mientras no miremos de frente ese hecho, o sea, no reconozcamos que la empresa actual es la forja y el estilo de trabajo el modelo de la asimilación, seremos incapaces de entender la figura del contemporáneo conformista; es decir, incapaces de comprender lo que les ocurría a esos hombres "impenitentes insensibles", que en los citados procesos se negaban a arrepentirse o a responsabilizarse de sus crímenes "en que habían colaborado".

No se me malinterprete. Nada más lejos del autor que, en este caso, *comprendre pour pardonner*; nada más lejos de mí, pues, gracias a una pura casualidad, no fui víctima (a diferencia de mis semejantes) de esos hombres. Lo que el autor quiere mostrar es, más bien, que los crímenes, dado que estaban fundados en la "medialidad" del actual estilo de trabajo, están estrechamente ligados a la esencia de la época actual; de ahí que fueran incomparablemente más terribles y funestos de lo que se vio entonces, cuando se intentaba entenderlos (por ejemplo en las explicaciones de la "culpa colectiva"); más terribles y funestos por cuanto ha sobrevivido su condición previa, o sea, el actual estilo de trabajo, porque éste existe hoy como ayer y por todas partes, y porque ni siquiera conocemos qué dirección tomar para poder buscar un posible remedio, pues no somos capaces de imaginar un estilo de producción, o sea, un estilo de trabajo, que nos aparte del actualmente imperante.[1] Por eso consideramos también un puro autoengaño ver en los crímenes "acontecimientos en cierto modo erráticos", que una vez –pero sólo una única vez– se han extraviado en el espacio de nuestra historia y nada permite presumir que se repitan. Al contrario, como la "medialidad" y el conformismo imperan en un espacio más amplio que nunca antes, no es posible saber qué debería impedir la repetición de lo horroroso y por qué un Eróstrato, al que un buen día se le ocurriera organizar un "genocidio" o algo parecido, debería tener alguna razón para poner en duda, siquiera por un momento, la leal colaboración de sus contemporáneos. Podrá

[1] La automatización es, por el contrario, la sustitución definitiva de la conciencia mediante la concienzuda exactitud de la función mecánica.

dormir en paz. Ellos no lo dejarán en la estacada, sino que estarán en su puesto motorizados como un enjambre. *Como* trabajadores, los contemporáneos están instruidos para el *colaborar como tal*. Y esa *concienzuda exactitud*, que se han agenciado en vez de su conciencia (obligados por la época a agenciársela), equivale a una promesa: la promesa de no ver ante sí el resultado de la actividad en la que participar; si se ven en el trance de verlo ante sí, de no comprenderlo; si se ven en el trance de comprenderlo, de no retenerlo, de olvidarlo; en resumen: la promesa de *no saber lo que hacen*.

Con esto se ha descrito el carácter terrible del actual dilema moral. Por una parte, esperamos del hombre actual un colaborar absoluto, y colaborar como condición de su trabajo en general o, al menos, como virtud laboral; por otra, quisiéramos reclamarle (y pensamos que, en realidad, el mundo tendría que ser de tal manera que se le pudiera reclamar) que en la "esfera fuera del mundo de la empresa" se comportara como "él mismo", o sea, "no medialmente", es decir, moralmente. Y esto es una situación imposible. Imposible por dos razones:

1. Porque en el momento en que se llega ahí, ya no se da una "esfera fuera del mundo de la empresa"; es decir, porque siempre se cuida que las tareas decisivas, que se le exigen al hombre actual, se presenten bajo la forma de tareas de empresa, incluso para que, en cuanto asesino, no "actúe", sino que lleve a cabo un trabajo: *el funcionario en el campo de exterminio no ha "actuado", sino que, por atroz que suene, ha trabajado*. Y como la finalidad y el resultado de su trabajo no le importan nada; como su trabajo en cuanto trabajo siempre es "moralmente neutral", ha realizado algo "moralmente neutral".

2. Y porque al hombre (al hombre común) se le reclama que encarne dos tipos de existencia absolutamente diferentes: que trabajando se comporte como "conformista" y, en cambio, "actuando" como no-conformista; es decir, que lleve y soporte una *vida esquizofrénica*, una vida que no esté dominada por un "desnivel", que jamás se nivelará, entre dos tipos de acción contradictorias. Y eso, *la esquizofrenia como postulado*, sería en verdad algo tan monstruoso, que en comparación con ella, todas las exigencias que las morales, incluidas las más exigentes, han impuesto hasta hoy a los hombres quedarían reducidas a amables sugerencias.

Decíamos que la "promesa secreta" del hombre "medial" es "no ver, por tanto, no saber lo que hace"; es decir, no tener a la vísta el ειδος o τελος inherente al hacer; en suma: permanecer *ciego respecto a la finalidad* (en analogía con la expresión que hemos utilizado antes: ciegos respecto al apocalipsis).

La expresión "promesa" es naturalmente una mera metáfora, pues presupone una libertad que no le corresponde en absoluto al hombre "medial". Si utilizamos la metáfora, fue para mostrar que no *debe* saber lo que hace; que su no saber es deseable por interés de la empresa. Que tuviera necesidad de saber sería una falsa suposición. De hecho, *al menos en el acto del trabajar* mismo, la visión del τελος, que es sin más "pre-visto" (o tal vez al τελος del mismo: el uso), sería completamente inútil, incluso dificultaría su trabajo. Por lo general, le resulta completamente extraña la idea de divisar el ειδος; y muy a menudo, no *puede* hacer otra cosa, porque en la realización de su trabajo (en serie) ha de ir jugando siempre con fragmentos que van apareciendo y desapareciendo sin cesar; porque nunca ocurre que su trabajo encuentre su final en un producto terminado; porque más bien siempre "cesa sólo externamente", a saber, cuando la sirena suena en su juego de repetición.

Ahora bien, con esto se ha puesto de manifiesto una transformación radical del hombre. Desde los diálogos platónicos hasta el análisis de Heidegger del "carácter de haber sido echado" [1] el hacer y actuar humanos fueron descritos como consecuencia de un ειδος realizar en la acción. Este ειδος de lo que hay que hacer (o de lo que hay que conseguir actuando) ha quedado "desmontado" en el hacer "medial"; la actividad se presenta sin ειδος. Y cuando Aristóteles dividió el ser activo humano en dos clases: las actividades que persiguen un τελος (como cocinar) y las que no van más allá de sí mismas, o sea, llevan en sí mismas su τελος (como pasear), el desmontaje de la finalidad y del ειδος que lleva a cabo el actual trabajo y, análogamente, el actual hacer han invalidado la distinción, pues el trabajo ante la máquina o el asimilado colaborar se refieren tan poco a una finalidad o dependen tan poco de una finalidad como el pasear.

¿Qué indica esta descripción del hombre "medial" para nuestro tema en particular, para la pregunta por las raíces de la ceguera respecto al apocalipsis? ¿En qué medida es la "existencia medial" una de esas raíces?

De hecho, la conexión es tan estrecha que cualquier rasgo individual de la "medialidad" puede ser utilizado por igual como punto de partida: desde cual-

---

[1] Hemos traducido *Bewandtnischarakter* por "carácter de haber sido echado", que indica la condición del hombre como quien ha sido dejado caer o estar; en ese sentido, expresa una condición de abandono. En cualquier caso, lo que este concepto conlleva creo que lo expresa muy bien el autor en la fábula molúsica que cierra el libro. *(N. del T.)*

quiera de ellos el camino conduce por igual directamente a la ceguera respecto al apocalipsis.

1. Como el hombre "medial" es "activa y pasivamente neutral", *in actu* del trabajar es *indolente*, a pesar del inmenso papel que desempeña para él trabajar. Es decir: cuenta con "seguir adelante" *à tout prix*, con un seguir adelante del que no necesita responsabilizarse.

2. Como sus actividades jamás pueden concluir en un verdadero τελος, que él se haya buscado, sino, siempre con interrupciones, que resultan casuales respecto a su mismo hacer, no tiene ninguna verdadera relación con el *futuro*. Mientras el que en verdad actúa y planifica proyecta mediante su acción un espacio temporal, o sea, constituye un futuro, el hacer del "hombre medial" va marcando el paso en el mismo sitio, sin avanzar. El hecho de que se garantice su futuro mediante su trabajo no contradice lo dicho, pues el mismo trabajo consiste en la obstinada repetición de los mismos pasos siempre. Propiamente, pues, el hombre vive "sin tiempo" –*your future is taken care of*– y, por tanto, sin el horizonte, en que únicamente podría emerger el final del futuro, o sea, la posible catástrofe. Es decir: es incapaz de concebir la idea del grave peligro del futuro, porque no conoce ningún futuro.

3. Como está habituado a una actividad en que sobra tener conciencia, más aún, no es deseada, ese hombre es "*sin conciencia*". Con la mejor [buena] conciencia. Por eso, le resultan extraños los escrúpulos por la "condición" [*Bewandtnis*] de su trabajar; más extraño aún por cuanto considera su propio trabajo "incontaminable" *a priori*.

4. Como duda tan poco de que todo producto resulta "moralmente neutral", la afirmación de que haya un producto absolutamente inmoral, o siquiera uno para cuya elaboración se haya instalado todo un mundo de producción *sui generis*, de manera necesaria le produce la impresión de una necedad.

En resumen: todos los elementos de la existencia "medial" se han conjurado para impedir que comprenda qué comporta la bomba. Y así, se dedica a trabajar sin comprender el sentido del término "final", ansioso y a la vez indolente frente a su final.

VI

ANIQUILACIÓN Y NIHILISMO

§ 19

No es la acción como el autor, sino el actor como la acción. El imperativo actual: "Ten sólo las cosas, cuyas máximas de acción puedan convertirse también en máximas de tu propia acción".

Pero tanto da que atribuyamos la culpa a quienes ven o quienes están ciegos: el hecho moralmente decisivo no consiste claro está en la ceguera respecto al apocalipsis, sino en la *bomba misma*, en el hecho de que la *tenemos*. Y, como "tener", según ya hemos mostrado antes (§ 9), en este caso, independientemente de que el que tiene lo desee o no, de forma automática se convierte en "hacer", eso significa que el hecho, de que aquí se trata moralmente, es *la bomba como acción*.

Ahora bien, cuando se trata de una acción de semejante envergadura su cualidad moral ya no se rige por la cualidad del autor, por su mayor o menor buena voluntad, por su inteligencia o por su convicción, sino en exclusiva por su *efecto*. Hay una frontera más allá de la cual quedan en suspenso, sin miramientos, las distinciones psicológicas, también las más toscas;

más allá de la cual resulta un lujo académico mantener la distinción entre delito intencionado y *crimen veniale*;

más allá de la cual se ha de juzgar al autor, en todo caso, sin importar lo que supuestamente se hubiera propuesto, *como si* también se hubiera propuesto lo que amenaza o cumple en efecto;

más allá de la cual, puesto que está en juego el hombre, tiene validez la tesis que suena inhumana: "*La acción no es tan buena o mala como sus autores, sino al contrario: el autor, mediante su actuar, es tan bueno o tan malo como su acción*".

Por supuesto, esta tesis no puede valer para enjuiciar acciones normales: la distinción entre acciones intencionadas y no intencionadas es intangible. E incluso en nuestro caso, la suspensión de la distinción sólo resulta legítima, si se une a una incansable actividad didáctica, es decir, si al autor ciego se le pone ante los ojos de manera ininterrumpida el efecto de su actuar y no se deja de

utilizar ninguna posibilidad de impedirle que, a final, se haga culpable en el sentido más extremo.

Ciertamente no se puede prever si y cuándo tendrá éxito esa actividad, que ahora parece haberse puesto en marcha y extenderse por un frente cada día más amplio. Naturalmente, no es posible posponer el juicio moral sobre el autor hasta que el resultado de esa acción sea claro. Por eso se dice en este caso *In dubio contra reum*, aunque en la base de esa tesis, que suena inhumana, tampoco hay nada más que la preocupación [*Sorge*] por el hombre. Esto significa: *mientras el autor no destruya el aparato*; mientras amenace con él, simplemente *teniéndolo*; mientras prosiga sus acciones, que sin razón denomina "ensayos", *tiene que ser considerado culpable*. Y como el efecto de su actuar consiste en la *aniquilación*, también culpable de *nihilismo*; de nihilismo a escala global.

De esta manera hemos llegado a nuestra última tesis: *los dueños de la bomba son nihilistas en acción.*

Esto suena sorprendente, pues por lo general nos representamos como nihilistas a personajes completamente diferentes: o bien aquellos anarquistas que se prodigaban en abominables acciones individuales, como los produjo la Rusia prerrevolucionaria; o bien los intelectuales europeos, radicalmente escépticos, del mismo período; o bien aquellos dictadores y sus criaturas, que sólo podían probar su propia existencia mediante el grito de sus víctimas, o sea, mediante un "Aniquilo, luego existo".

¿Y con estos tipos tienen algo que ver los hombres, en cuyas manos está la bomba?

De forma directa, claro que no. Psicológicamente no se parecen a ninguno de estos tipos. Muchos de ellos, incluso jamás habían oído nada del nihilismo, a lo sumo a través de expresiones como "superación del nihilismo" o "cruzada contra el nihilismo" o parecidas. Y ciertamente, en su vida privada, la mayoría de ellos son hombres bonachones, respetables y pequeñoburgueses, incapaces de la melancolía o el cinismo, sin los que no puede pasarse ni siquiera un nihilista mediocre si no quiere hacer ningún desdoro a su misión; son "positivos" hasta la médula, sus cuentas están saneadas y sus principios no son menos sólidos.

Y a pesar de todo, son nihilistas, pues aunque profesen la filosofía más sana y la religión más positiva y eso, incluso, con sinceridad, ante el tribunal del "espíritu objetivo" su carácter, su filosofía, su religión, toda su integridad sólo son oropel e hipocresía, pues, lo sepan o no, lo quieran o no, dependen de una fi-

losofía y de una moral por completo diferente: de la filosofía y la moral de "la cosa", que depende de ellos y de la que ellos dependen, pues ante el tribunal del "espíritu objetivo" lo que vale es: *Cada uno tiene los principios que tiene la cosa, que él tiene.*

Una tercera fórmula extraña, que irrita nuestros habituales modos de pensar aún con mayor aspereza que las anteriores. Aclaremos, pues, de una vez a lo que *no* se refiere.

Nada marxista, nada de la teoría del *milieu*; *no* la tesis, convertida en lugar común, de que la "conciencia" (moral, filosofía, mentalidad) está marcada por el "ser", es decir, por las denominadas "condiciones [históricas]". Aplicado a nuestro caso: *no* es que quienes tienen la bomba sean *malos* porque los hayan hecho malos las malas "condiciones" (de las que forma parte también el deplorable poder disponer de la bomba); *no* es que su "maldad" sea moralmente nula e irreal, porque no tenga su origen en ninguna mala voluntad, sino sólo en las "condiciones". Nada de eso.

En efecto, no creemos en absoluto que quienes tienen la cosa estén marcados decisiva y realmente por su "tener", es decir, hayan sido hechos del todo malos. Más bien al contrario: incluso consideramos probable que, privada y subjetivamente –en sus convicciones, sentimientos, mentalidad y conducta–, sean aún hoy inofensivos, decentes y virtuosos. Mientras el teórico del *milieu* argumenta:

"Por malos que puedan ser unos u otros, en última instancia no son tan malos, porque sólo las 'condiciones' tienen la culpa de que ellos hayan llegado a ser culpables",

nosotros argumentamos:

1. No son malos en absoluto; pero ese no ser malos no es una virtud, sino en exclusiva la consecuencia del "desnivel", o sea, del hecho de ir cojeando tras la cosa que "tienen"; de haber quedado demasiado pequeños para poder haber sido marcados por lo espantoso que tienen en sus manos. No están en condiciones de ser tan monstruosamente malos como la bomba y sus acciones; esto significa: *su virtud es sólo síntoma de su fallo* y, por eso, considerada moralmente nula y sin valor.

2. *Su virtud* se refiere en exclusiva a su conducta dentro de un horizonte vital, en que la bomba aún no "se presenta"; por eso *no tiene consecuencias* y, por tanto, es nula y sin valor.

No, la verdadera virtud consistiría hoy en algo muy específico. Hoy realmente virtuoso sólo sería quien,

comprendiendo que moralmente no es nada más que lo que "tiene", o sea, nada más que su "propiedad",

no debería rehuir ningún "esfuerzo conceptual" por apoderarse también de esa "propiedad", por saber manejarla y "superarla" (en el sentido que hemos apuntado en § 13);

quien cuestionara toda "propiedad" y la obligara a revelar su máxima secreta;

quien, ante cada una de esas máximas, se examinara sobre si podría convertirla en máxima de su propio actuar, por no hablar del "principio de una legislación universal";

y quien estuviera decidido a eliminar toda "propiedad" que no superara ese examen;

sólo *ése* tendría derecho a llamarse hoy "moral". Su imperativo, el de la era atómica, sería:

Ten únicamente las cosas cuyas máximas de acción puedan convertirse también en máximas de tu propia acción.

Por supuesto, semejante "examen de conciencia de la propiedad" resulta insólito para el contemporáneo. Por más natural que pueda parecerle tratar con personas como si fueran "cosas", le resulta extraño abordar "cosas" como si fueran "personas". Pero precisamente ése es el imperativo del momento, pues las "cosas" decisivas –las que constituyen nuestro mundo actual y deciden nuestro destino– no son de ninguna manera "cosas", sino máximas que se han convertido en cosas y modos de acción materializados.

Ya habíamos constatado en la Introducción de nuestra investigación (§ 6) que nos damos por satisfechos con clasificar todas las cosas indiferentemente como "medios". Añadamos ahora, al final, que justo en eso consiste nuestra inmoralidad.

§ 20
La fórmula bifronte del nihilismo.

Por más amables y respetables que sean los señores de la bomba en todos los ámbitos vitales en que la bomba aún no está presente, *en cuanto* dueños de la bomba –y ante esta calificación todas las demás se reducen a nada– su máxima es la de lo que tienen, es decir, la de la bomba. Y esta máxima es, como ya hemos dicho, "nihilismo". ¿Qué significa esto? *¿Qué es propiamente el nihilismo?*

Para contestar esta pregunta, tenemos que dejar de lado por un momento la bomba. La respuesta la encontramos volviendo a la situación en que irrumpió el "nihilismo clásico". Cuando digo "irrumpió" (y no "creció" o "se desarrolló" o cosas parecidas), estoy indicando algo importante sobre el nihilismo, pues su situación de origen fue una *situación de shock* y el nihilismo el efecto de un *acontecimiento catastrófico.*

Este acontecimiento catastrófico consistió en que el "hombre ruso", sin la menor preparación, de la noche a la mañana, tropezó con "Occidente" –y eso, entonces, significaba para él: con las *ciencias de la naturaleza*–, es decir, con el concepto de un mundo de la naturaleza ciego, sin dios, sin finalidad, anárquico, irredento, necesitado de redención, en una palabra: material, del que también él, más aún, sólo él tenía que formar parte; consistió en que le estaba negado el plazo, que se le había concedido al centroeuropeo, al menos en el siglo XIX, para otorgarle a la vida, en un mundo convertido en sinsentido y ateo, la apariencia y el barniz de un *modus vivendi* positivo (por ejemplo mediante la "moral" o la "cultura").[1]

Todo el que haya leído los hermanos Karamazov[2] sabe que ese choque con las ciencias de la naturaleza y la explosión del mundo teocrático producida por

[1] Cuando los europeos actuales describimos el resultado final de esa colisión como "puramente asiática", eso demuestra sólo lo totalmente incapaces que somos para reconocernos a nosotros mismos en nuestros efectos.

[2] Esta perturbación repentina de los intelectuales rusos del siglo XIX fue, con probabilidad, sólo el primer preludio de perturbaciones análogas que todavía sufrimos; el trauma, que se produjo de forma inesperada y que se presentó bajo la forma de "nihilismo", fue sólo un precedente: muy raramente queda claro lo que significa que, hoy, millones de no europeos, cuya propia historia intelectual no contiene la más mínima referencia a un concepto naturalista del hombre y del mundo, estén expuestos de la noche a la mañana a ese concepto y que, para la mayoría de hombres actuales, haya empezado la época de las ciencias de la naturaleza con la detonación de la bomba atómica.

esa colisión tuvo como consecuencia una perturbación total del *habitus* espiritual y emocional. Apareció la tarea de aceptar por la mañana el mundo, que la víspera todavía había tenido un sentido en exclusiva religioso, como un asunto de la *física*; y de reconocer en lugar de Dios, Cristo y los santos, una *ley sin legislador*, o sea, una ley no sancionada, simplemente como existente ahí, sin sentido, aunque flotando "inflexible", es decir, reconocer la "*ley natural*". Era simplemente imposible sobreponerse a esa exigencia que la constelación histórica imponía al hombre de aquel entonces. Mucho más por cuanto esa ley determinaba en exclusiva *lo existente*, pero de manera integral, mientras callaba totalmente acerca de *lo debido* (pues ese tipo de ser no se podía encontrar): porque, de repente, todo era *uno*, a saber, *naturaleza*. Esa fórmula, *Todo es uno*, es lo que hay que tratar de fundamentar, pues ella (que antes se ponía en boca de la muerte, que todo lo devora, sin consideración de personas) desvela la esencia del nihilismo: es una fórmula bifronte; afirma dos cosas:

Por una parte: "Todo es de *un único género*", a saber, del género *naturaleza*; y con eso expone la fórmula básica del *monismo metafísico*.[1]

Por otra, sin embargo, dado que sólo *conoce* leyes de lo *existente*, afirma: "No hay nada debido; todo es igual; todo está permitido". Y con eso, representa la fórmula fundamental del *amoralismo* radical programático.

La famosa pregunta de Lotze, que formuló siguiendo a Schelling y Weisse: "¿En qué consiste y cómo es posible o se acepta que exista algo en general y no más bien nada?",[2] reaparece en el nihilista –pues es un moralista desilusionado– con esta variante: "¿Qué importa realmente que deba haber algo en general y no más bien nada?".

---

[1] Es muy característico que incluso donde el nihilista anuncia la superación del nihilismo, el monismo sigue siendo su vivencia básica: cuando, por ejemplo, Nietzsche cree llevar a cabo esa superación mediante el sí al "eterno retorno", esa complicidad no significa otra cosa que una confirmación de la excelencia del ser natural sinsentido, que no alberga en sí ningún "deber"; algo que es tanto más plausible cuanto el concepto de "eterno retorno" evidentemente se ha concebido bajo la influencia del concepto de ser físico y según el modelo de la *reproductibilidad* propia del experimento físico. Encajar en ese ser; entrar en el "gran mediodía" de lo que gira sin sentido y sin parar es la solución violenta que propone Nietzsche; y que, dejando aparte el tono hímnico, no representa propiamente otra cosa que la miseria que lleva a la desesperación al nihilista (*porque* no puede, o cree que no puede, negar ser sólo una parte de ese único mundo sinsentido y sin "deber"). Al final, la solución de Nietzsche es un cortocircuito, que lleva a convertir el "más allá del bien y el mal", que es innegable como carácter de la naturaleza, en algo "debido".

[2] *System*, 2ª parte, pág. 31.

Un nihilista habría podido argumentar: "Pues ¿por qué y con qué fin debería tener yo aún un 'deber', si sólo *hay* lo que existe? [1] ¿Por qué no deberíamos el mundo y yo mismo no existir de la misma manera que poder existir? ¿Y por qué no debería vengarme por el hecho de que el mundo y yo mismo, en vez de 'debido', sólo 'estemos ahí' y seamos 'naturaleza'; procurando yo mismo el no-ser, organizando yo mismo la aniquilación? ¿No sería esta venganza (a través de la cual yo extraería una consecuencia, que la misma naturaleza no parece tomar a pesar de su regularidad) la única acción que me quedaría? ¿No sería la única medida, mediante la cual podría demostrar, al menos a mí mismo, que existo y soy algo más que naturaleza?".

Más o menos así podrían sonar las preguntas del nihilista si hubiera podido encontrar palabras en su pánico: el carácter bifronte que tiene la fórmula "Todo es uno" es la clave del nihilismo, pues éste era *monismo en acción*; o más exactamente: *la venganza del hombre contra el monismo.* (Al respecto, véase más adelante el Anexo II: "Retrato del nihilista".)

Ahora bien, ¿qué tiene que ver con nuestro tema esta fórmula bifronte? ¿Y con la bomba?

Probablemente cada uno ya se ha dado la respuesta. En cualquier caso hay que exponerla explícitamente. Es así: *La máxima secreta de la bomba es idéntica con la del monismo, y respectivamente, del nihilismo*; la bomba se comporta como un nihilista, en la medida en que lo considera y lo trata todo, no importa que sea hombre o aparato, pan o libro, casa o bosque, animal o planta, *por igual y como uno*: como naturaleza; y en este caso esto significa: como algo susceptible de ser contaminado por la radiactividad. Para ella no existe nada más. Y si pudiera hablar, sus palabras no serían diferentes de las del nihilista: "Todo es uno. Tanto si existe el mundo como si no, todo es uno. ¿Por qué no debería no existir?".

Ésa es la máxima de la bomba. Y como, según sabemos, quien tiene una cosa también tiene su máxima, también es la máxima de quienes tienen la bomba. Tanto si lo quieren como si no. Tanto si lo saben como si no. Y por eso llamar "nihilistas" a los señores de la bomba no es una mera expresión, sino la verdad simple y llana.

---

[1] El ensayo de Kropotkin de eliminar del mundo este dilema mediante la referencia a la "recíproca ayuda a la naturaleza" –no es casual que se hiciera en el país, en el *milieu* del nihilismo– era filosóficamente insuficiente, pues tampoco el *factum* de acciones naturales semejantes a las acciones morales podría fundamentar jamás el carácter obligatorio de la moral.

Contrapongamos a ambos: al antecesor del nihilismo y al nihilista actual, pues sólo estos dos Eróstratos son de la misma condición; sólo ellos merecen ser considerados como las grandes figuras del nihilismo. Lo que se ha dado entre ambas antípodas del nihilismo: a los que la historia del espíritu denomina habitualmente como los nihilistas: los indolentes, no exterminadores, sino negadores o incluso los que sólo describen "negación" [*Nichtung*]; pero también aquella celebridad que se llamó a sí mismo "anticristo"; e incluso aquellos manchados de sangre, que han actuado realmente como anticristos, por más grandes, melancólicos, ensimismados, espantosamente subordinados que hayan podido ser, si los comparamos con las dos figuras del abuelo y el nieto, todos ellos son sólo figuras secundarias, pues solamente aquellas dos tienen que ver con el *ser o no ser del mundo como un todo.*

Mientras el abuelo se elevó a figura de primer rango a través de la irreverencia de sus preguntas sobre por qué debe haber el ser existente, si no es debido; y por qué y para qué *él* debe deber; a través de su desesperada ansia de aniquilar realmente el mundo, ya aniquilado para él, y de la desmesura de su melancolía (pero no era capaz de llevar a cabo la aniquilación anhelada y por eso pareció no intervenir de forma directamente en la historia), el nieto es un *bonhomme* filosóficamente sin interés, tan poco capaz de cinismo como de melancolía, una figura limitada, privadamente inocua, a la que la aniquilación total le cayó del cielo como cualquier otra novedad técnica, pero justo por eso, históricamente es de una enormidad que deja en la sombra todo lo que hasta entonces había sido considerado "histórico", pues él no sólo es capaz de la aniquilación, sino tal vez incluso incapaz de *no* ejercer ese poder.

En los escritos molúsicos se lee: "Los dioses de la peste son señores pacíficos y no están enfermos de peste". A ellos se parecen las divinidades de la actual aniquilación: no dejan traslucir nada de lo que podrían poner en marcha; y su sonrisa es benévola, incluso sin falsedad. Pero nada hay más horroroso que la sonrisa sinceramente benévola de las divinidades de la perdición.

§ 21
La bomba y el nihilismo crean un síndrome

Excepto los millones de sonrisas de quienes perecen por las divinidades.

Pues en nihilistas se convierten no sólo quienes amenazan con la bomba, sino también quienes *son* amenazados con ella. Es decir: *todos nosotros.*

Hace unos diez años, el nihilismo alcanzó un estadio completamente nuevo, en que, saliendo de su esoterismo empezó, por primera vez a marcar y, por tanto, a disolver la conciencia común de la época y se convirtió en filosofía de masas, al menos en mentalidad de masas. Poco después se podían comprar incluso como libros de bolsillo los documentos del nihilismo escritos entre 1940 y 1950, y durante un par de años eso se vendió mejor que "la nada".

Resulta en grado sumo sorprendente que ese nuevo estadio masivo del nihilismo se alcanzó en el mismo momento histórico en que la bomba se fabricó y se activó por primera vez; que coincidieran históricamente la filosofía, que niega el sentido de la humanidad, y el aparato aniquilador de la humanidad, el *nihilismo de masas* y la *aniquilación de masas*. ¿Fue una pura casualidad o había una conexión?

Por supuesto, resultaría ocioso buscar una relación directa causa-efecto entre ambos fenómenos, o sea, tender un puente entre la fórmula de equivalencia de Einstein (que está en la base de la fabricación de la bomba) y la fórmula *Todo es uno* (que define el nihilismo). Pero sí que hay relaciones de otro tipo. Esta simultaneidad histórica no acaba en una mera coincidencia. Veamos un par de conexiones:

1. En la base de ambos fenómenos hay un único y mismo hecho: el *nacionalsocialismo*.

Resulta inútil demostrar que éste fue un tipo particular de nihilismo. De hecho, era nihilista no sólo en el sentido vago, en que por lo general se utiliza, sino en sentido estricto, pues cumple la condición naturalista del monismo, que hemos reconocido como quintaesencia del nihilismo; es decir, porque fue el primer movimiento político que negó a los hombres, incluso a masas de hombres, *en cuanto* hombres, para aniquilarlos en efecto como mera "naturaleza", como material bruto o desecho. Mezcló hasta tal punto filosofía de la nada y aniquilación, nihilismo y anulación,[1] en una proporción que habría hecho palidecer de envidia al nihilista clásico, que tendría derecho a hablarse de "*nihilismo anulador*".

Y respuestas con ese "nihilismo anulador" fueron tanto la bomba atómica como el nuevo tipo del nihilismo (francés). La bomba atómica, porque con su producción no se buscó originalmente otra meta que anticiparse a la expan-

[1] *Vernichtung* [aniquilación] y *Annihilierung* [anulación] son dos términos para referirse a un mismo hecho: la reducción a nada o anulación de personas, en cuanto se las califica o declara como nada. El autor juega con dos términos de diferente procedencia: *nichts*, que es la traducción alemana del término latino *nihil*. (*N. del T.*)

sión del "nihilismo anulador" nacionalsocialista. Y el nihilismo francés, porque la "existencia absurda" que dibujaba se convirtió más o menos en un cuadro de la existencia bajo el terror nacionalsocialista, o sea, en una exposición del hombre, que se había sentido como una "nada", como "estando ahí para nada" y como aniquilable sin más ni más. En ambos casos se trataba, pues, de respuestas a un único mismo acontecimiento histórico; y en ese sentido, históricamente no eran meramente simultáneos.

2. Pero este origen común, este polémico origen conjunto del aparato de anulación y del nihilismo filosófico, tal vez no sea la relación principal entre ambos. Más importante, porque tuvo más éxito, es que ambos, tanto da que tuvieran como base eso común o no, se *encontraron uno a otro*; que hoy configuren un *síndrome*. ¿Qué significa esto?

Esto significa que psicológicamente crecieron juntos; que para la conciencia común de la época (y más aún que para la filosofía común, para el sentimiento común), nihilismo y bomba forman un único complejo desde hace más o menos una década; y tan inextricable que al contemporáneo (que a partir de ahí habla de forma incontrolada sobre cuestiones actuales y con eso expresa los capítulos de fe de la época) le resulta completamente indiferente utilizar la existencia de la bomba como testimonio de la ausencia de sentido de la existencia o, al contrario, la ausencia de sentido de la existencia como razón legitimadora de la existencia de la bomba; que no tiene en absoluto claro en la conversación normal si justifica de una manera o la contraria. Este carácter intercambiable de suposición y afirmación [premisa y tesis], el hecho de que la argumentación pueda ir, como ante una imagen, de izquierda a derecha o de derecha a izquierda, es *el* criterio de la "autenticidad" de un "síndrome", donde "autenticidad" no significa, por ejemplo, que los fragmentos procedan de una raíz común, sino que, como en un engranaje, han logrado por fin encajar. No importa dónde sean reversibles la suposición y la afirmación: se trata de un capítulo indisoluble y sólo emocionalmente válido[1] de la ideología de la época, ya no rebatible con argumentos, sino sólo desmontable en conjunto. Y en esa relación de reversibilidad se encuentran desde hace años la bomba y el nihilismo.

* * *

[1] He recogido tales "equivalencias reversibles" del nacionalsocialismo en *Studies in Philosophy and Social Research*, Nueva York, 1940, págs. 464 ss.

"¡Bah!", exclamó uno, cuando desperté poco antes de Frankfurt (era el huesudo, que ayer por la tarde no había tenido pelos en la lengua para hablar de sus "experiencias" en Polonia), "¿por qué no han de lanzar la cosa?" Con "ellos" se refería, como se vio inmediatamente, a los "Amis" [norteamericanos]; con "cosa", a la bomba atómica.

La sueca, que estaba a mi lado y frente a él, se limitó a hacer un movimiento de manos como para decir: "Pero, por favor".

"¿Puede *usted* revelarme, tal vez", prosiguió él sonriendo, "para qué están-ahí ellos?"

"¿Quiénes son *ellos*?", preguntó la sueca.

Con un movimiento de cabeza hacia atrás: "Pues, *ellos*, naturalmente".

"Los rusos", aclaró uno.

"¿Y *usted*?", preguntó la sueca con cierto enojo, "¿para qué está-ahí *usted*? ¿Lo sabe usted exactamente?".

"No lo he dicho. Lo mismo, pero en verde."

"¿Lo mismo qué?", preguntó ella cortésmente.

"¡Pues, qué si no!", dijo él. "¡*Ellos* o *nosotros*! ¡Es lo mismo!" Y después de echar un vistazo alrededor y asegurarse sonriendo la atención de los compañeros de viaje: "¿Para qué está *usted* ahí?".

Como la sueca no entendía demasiado de metafísica, sino de cuestiones de asilos internacionales de niños, no podía aducir ninguna respuesta. "Ya lo ve usted", dijo el tipo sonriendo victorioso. Y entonces ocurrió lo increíble (que nadie percibió, excepto yo): de repente, en su argumentación tomó el rábano por las hojas. "¿Cree usted", prosiguió, "que todavía valemos algo, una vez que existe la cosa? ¿O los críos, por los que usted viaja de aquí para allá?" Y se recostó, como si con ello se hubiera dicho la última palabra y hubiera puesto en ridículo definitivamente a la dama sueca. Nadie en el compartimento discutió su triunfo. Él sonreía.

En esa conversación nihilista vulgar, que probablemente sólo es un ejemplo casual de una de las conversaciones que tienen lugar a miles cada día, ese "estar-ahí para nada" del hombre y su carácter aniquilable, nihilismo y bomba son uno y lo mismo.

Puesto que de todos modos estamos-ahí para nada, la bomba ha llegado a tiempo; y como la bomba está-ahí, no valemos nada; y como no valemos nada, la bomba tampoco puede empeorar ya nada; como, como, como... Provocando náusea y estupor, impotencia y falso triunfo, no delatando qué va delante y qué detrás, qué debe ser suposición y qué afirmación, el carrusel de ese argumento aparente gira en torno al eje de la nada. Y quien no salte y no lo destruya, no saldrá vivo.

VII

EPÍLOGO

"¡Qué suerte", leí en un artículo, "que la bomba no esté en manos de nihilistas!"

Este hondo suspiro de alivio era el lamento de un atolondrado (que no piensa).

Puede que sea decisivo en manos de quién esté, pero sólo si quien la tiene en sus manos hace realmente uso de ella. Pero si no, aún no hay nada decidido.

Pues la bomba no pende sólo sobre nosotros; no sólo sobre los que vivimos hoy. La amenaza nunca cesa; únicamente queda aplazada. Lo que hoy tal vez se evite puede suceder mañana. Mañana penderá sobre nuestros hijos y pasado mañana igualmente sobre sus hijos. Ya nadie quedará libre. Por mucho que avancen en el futuro las generaciones venideras, allá donde huyan, siempre las acompañará. Incluso irá por delante, como si supiera el camino, como una nube negra, tras la que van como un séquito. E incluso si no sucediera lo más extremo, aun si estuviera flotando sobre nosotros sin descargarse, a partir de ahora somos seres condenados a vivir a la sombra de esa inevitable acompañante; es decir, sin esperanza; o sea, sin proyecto; por tanto, de una manera que ya no depende de nosotros.

A menos que hagamos el esfuerzo de tomar una decisión.

Pero el hondo suspiro de alivio del periodista no había sido sólo atolondrado, sino también insensato. No menos insensato que si hubiera escrito: "¡Qué suerte que la suciedad no esté en manos sucias!". Como si se tratara de cómo habían estado antes las manos. Ahora *están* sucias. *A causa de* la suciedad. Eso es lo único que cuenta. Y sucias permanecerán.

A menos que hagamos el esfuerzo de tomar una decisión.

A menos que los individuos, como objetores de conciencia en el servicio militar, empiecen a comprometerse públicamente y bajo juramento y con plena conciencia del posible peligro:

a no colaborar nunca, ni siquiera bajo presión (sea física o la de la opinión pública), en algo que pueda tener que ver siquiera de forma indirecta con la producción, experimentación o uso de la cosa;

a hablar de la cosa como de una maldición;
a informar a quienes la aceptan encogiéndose de hombros;
y a apartarse de manera ostensible de quienes defiendan la cosa.

A menos que se haga ese inicio; y otros sigan al primero; y a éstos, otros más. Hasta que quienes rechazan el juramento queden al descubierto ante la muchedumbre de los conjurados y sean considerados como esquiroles en la lucha de la humanidad por su supervivencia.

Pues algo sí ha conseguido ella, la bomba: ahora es una lucha de la humanidad. Lo que religiones y filosofías, imperios y revoluciones no han llevado a cabo: convertirnos a nosotros en *una* humanidad, lo ha logrado ella. Lo que puede alcanzar a todos, nos atañe a todos. El techo que se va a derrumbar es nuestro techo. En cuanto *morituri*, ahora somos *nosotros*. Por primera vez realmente.

Es poco honroso que, para eso, hayamos necesitado la bomba. Pero olvidémoslo. Ahora lo *somos*. Demostremos que también lo podemos ser como seres vivos; y esperemos el día en que consideremos los miedos apocalípticos de hoy como pesadillas del pasado y no veamos en las palabras, como las que aquí hemos expresado, más que "¡Qué *pathos* tan superfluo!".

ANEXO I (a § 13)

Sobre la plasticidad de los sentimientos

El uso del idioma ya hace referencia a que la tarea de captar y comprender "lo demasiado grande", es decir, de ampliar a voluntad el volumen de comprensión de nuestra alma, no es tan insólita como podría parecer a primera vista. Por ejemplo, la expresión *disponerse anímicamente a algo,*[1] que designa una tarea y una prestación que se presenta una y otra vez en la vida. Cuando, por ejemplo, decimos: nos disponemos a un golpe del destino, no queremos decir otra cosa que nos preparamos (por oscuro que pueda ser lo que hacemos ahí) para acoger un acontecimiento, que "propiamente" es demasiado grande para el volumen habitual de nuestra alma. Sin duda adoptamos alguna medida a fin de prepararnos "interiormente" a la asimilación de algo "demasiado grande"; de alguna manera nos "ampliamos" a fin de ser capaces de comprender lo demasiado grande a pesar de su "incomprensibilidad", de manera que no nos veamos desprevenidos, quedemos "desconcertados" o incluso destruidos por eso. Sirva esto solamente como primera referencia.

Que, ciertamente, no es suficiente, pues para aproximarnos al problema de la posibilidad de modelar los sentimientos tenemos que ir más allá, hasta lo profundo de la "antropología filosófica".

El "*carácter indeterminado [no fijo] del hombre*",[2] es decir, el hecho de que al hombre le falte una naturaleza determinada y vinculante; dicho positivamente: su incesante autoproducción, su ininterrumpida transformación histórica hace imposible decidir qué se le puede imputar como "natural" y qué como "no natural". Ya la alternativa es falsa. "Artificialidad es la naturaleza del hombre."

La historia de los estilos y morales es una cadena ininterrumpida de empresas, en que la humanidad ha intentado compensar su carácter indetermi-

[1] Así traducimos la expresión alemana *sich auf etwas gefasst machen*, es decir, preparar el propio ánimo para algo. *(N. del T.)*

[2] Una discusión más amplia de estas fórmulas en Günther Anders, "Une interprétation de l'Aposteriori" en *Recherches Philosophiques*, París, 1934, págs. 70-80.

nado mediante obligaciones que se ha impuesto a sí misma, determinarse siempre de nuevo social y psicológicamente, hacer algo nuevo desde sí misma; siempre algo, que no había sido "por naturaleza"; pero algo que, en la medida en que quería *ser* sin más, tenía que serlo de una manera u otra, pues sólo podía funcionar como sociedad *determinada*, por artificial que fuera.

Mientras, según parece, a cada género o especie animal le es dado su esquema determinado de mundo y sociedad (o cada una ha desarrollado un esquema social, que se ha convertido para ella en su esquema vital), la dote del hombre consiste sólo en una *sociabilidad genérica* [*Gesellschaftlichkeit*], en cierto modo en un cheque en blanco que él, si quiere funcionar, debe rellenar de algún modo suplementariamente. En otras palabras: él mismo tiene que producir en cada momento el esquema de su mundo y su sociedad. Esta producción, o sea, su *praxis*, es su respuesta al vacío "genérico" ("sociabilidad genérica"), a la indeterminación de la dote que se le ha entregado. Ahora bien, lo que produce es "no natural" y, en comparación con eso "genérico", contingente; pero como eso contingente aunque sólo en cierto modo debe ser firme, se tiene que hacer obligatorio; por eso, hasta hoy, toda institución y establecimiento de un esquema de sociedad ha exigido rigor y violencia; violencia sobre todo contra quienes, en esa fundación, tenían que ser sometidos como clase, es decir, contra los perdedores; pero, en cierto sentido, violencia también contra la naturaleza del hombre en general, pues ésta se halla adaptada sólo a la "sociabilidad como tal", nunca "exactamente a este" esquema de sociedad.

Por eso, un esquema de sociedad sólo tiene éxito cuando conforma al hombre *en su totalidad*. Sin embargo, una conformación del hombre es total solamente cuando también son modelados sus *sentimientos*. Y con esto hemos llegado al asunto.

Instaurar en particular esta modelación de los sentimientos, en la mayoría de casos no ha sido necesario, pues por lo general el hombre, cuando un nuevo esquema de sociedad y de mundo empezó a proponerle sus exigencias, ha intentado adaptarse a esa novedad también sentimentalmente; es decir, convertir en "natural", para él, el nuevo mundo artificial en que tenía que vivir. Esta "adaptación" suya a lo artificial como "habitáculo" [*Wohnung*] se llama "*habituación*" [*Gewöhnung*]. Para quien se ha adaptado, el mundo artificial se convierte en aparente "naturaleza"; lo que es *a posteriori* se convierte en *a priori*, lo contingente en aparentemente necesario.

Pero uno no se puede abandonar siempre a ese proceso automático de habituación. Y no, –ahora se verá la conexión– justo a causa del *fenómeno del des-*

nivel. O sea, porque la transformación del sentimiento avanza incomparablemente más lenta que la transformación del mundo; porque el hombre, en cuanto sentiente, va con retraso respecto de sí mismo. Por eso aparece una y otra vez la necesidad de ayudar al sentir o de producir expresamente sentimientos. Esta necesidad resulta en particular urgente cuando el "desnivel" representa un riesgo político; cuando amenaza con aplazar o incluso impedir una transformación del mundo; o sea, cuando existe el peligro de que el hombre rechace el nuevo "mundo", que se le debe imponer, porque le resulta demasiado novedoso o violento. Ése fue claramente, por ejemplo, el caso en el año 1933: la propaganda nacionalsocialista, de la que nosotros hemos sido testigos y víctimas, no fue de hecho otra cosa que una producción de sentimientos a escala colosal; una producción que el partido consideró indispensable, porque calculaba que las víctimas, pertrechadas con estos sentimientos, aceptarían más fácilmente, cuando no incluso con entusiasmo, el exigente sistema de terror.[1]

La falta, antes señalada, de una "historia de los sentimientos" (en analogía con la historia de las *res gestae* y las ideas) representa el mayor *desideratum* de la filosofía de la historia y la ciencia de la historia. A lo sumo, esa historia existe en versiones involuntarias, por ejemplo, en forma de historia de la religión y el arte. Ese vacío tiene su causa en el prejuicio de que la vida sentimental es *lo* constante, *lo* no histórico en la historia de la humanidad. Aquí no podemos entrar en detalle en las raíces de este prejuicio.[2]

Ahora bien, se trata de un prejuicio. A lo largo de la historia no sólo se han transformado las formas de nuestra praxis, no sólo han cambiado nuestras categorías, no sólo las maneras de ver han dejado sitio a otras; también los sentimientos han tenido su historia, si bien más lenta. La tesis del racionalismo y del deísmo, que las religiones universales sólo diferirían en sus contenidos y, excepto éstos, todas han sido a fin de cuentas "fe" (o sea, "han sentido igual") –aún hoy se puede oír esta afirmación en los Estados Unidos– es completa-

[1] Naturalmente, con esa finalidad no fue casual que los organizadores del sentimiento echaran mano en especial de categorías de la naturaleza como "sangre", "raza", "orgánico", etcétera; eso tenía la finalidad, precisamente, de *vender* el sistema coercitivo a pesar de ser una terrible artificiosidad. La palabra "naturaleza" es la favorita del terror.

[2] Dejando aparte el desnivel, la raíz principal está en el *autoengaño de la habituación*; con esto me refiero a que quien se habitúa, en el momento en que se ha habituado sentimentalmente a un esquema del mundo, es incapaz de representarse una posibilidad de alternativa; o sea, de representarse que sea posible otro esquema del mundo, incluso que sólo haya sido posible; en resumen: el hecho de que *la habituación se perpetúa retroactivamente.*

mente increíble y, en propiedad, sólo demuestra que el racionalismo era incomparablemente más cristiano de lo que él mismo creía: consideraba su propio sentimiento, acuñado históricamente, como el "sentimiento en general". En cambio, cada religión es un sistema afectivo *sui generis*; y cada fundamentación de la religión ha sido una revolución real en la historia emocional de la humanidad, una verdadera *fundación del sentimiento.*

Hasta qué punto la idea de una constancia del sentimiento humano es absurda resultará completamente claro en cuanto queden patentes las miles de formas diversas, no, individualidades, de sentimientos, que han tomado cuerpo en las obras de arte de las diferentes épocas. No se puede aceptar que Delacroix no haya sentido de manera diferente que Parmeggianino, o Berlioz que Palestrina; que estos "sólo" hayan producido obras totalmente diferentes. Quien afirmara que habría podido conocer el sentimiento específicamente giorgionesco sin la mediación de los cuadros de Giorgione no se podría tomar en serio. Cada mundo histórico, en que, a favor del que o contra el que estos artistas crearon sus obras, permitió a cada uno de ellos sentir de manera por completo diferente. Ante este montón de matices sentimentales históricamente distintos no resultará tan extraño nuestro discurso de los "nuevos sentimientos" adecuados a nuestro mundo. Nuevos sentimientos no son nada novedoso. Lo novedoso es únicamente referirse a la cosa por su nombre.

Pero tampoco es una novedad la especial metamorfosis que aquí se propone: *la ampliación intencional del volumen de comprensión de nuestro sentir.* Por el contrario, sería muy fácil recopilar una larga serie de ejemplos históricos de ampliación, en especial a partir de la historia de prácticas mágicas y religiosas y de la mística. Pero no es necesario ir tan lejos, pues también nuestra vida conoce técnicas de ampliación, sólo que jamás se reconocen como tales ni se catalogan con esa expresión. La técnica, a la que aludo y que aquí utilizaré como ilustración de la posibilidad de la ampliación intencional del sentimiento, es la *música*. Si se quiere entender el siguiente ejemplo, se hará bien en olvidar de modo provisional la habitual terminología musical.

Ejemplo: Escuchamos una sinfonía de Bruckner.

El "mundo de Bruckner", que se construye a través del evento musical de la sinfonía, es de una amplitud y volumen ante los que la amplitud y capacidad de nuestro mundo cotidiano desaparece. En el momento en que nos abrimos a ese amplio y voluminoso evento o su violencia nos abre, ese evento se adentra en nosotros, nos llena; lo "captamos", lo "concebimos". En otras palabras:

nuestra alma es dilatada, adquiere una cabida,[1] que nosotros mismos no podemos darle. No es de extrañar que a menudo semejante vivencia de la hipertensión nos resulte insoportable, es decir, que se nos presente como exigencia excesiva.

Pero ¿qué significa que "nosotros mismos" no podríamos darle a nuestra alma esa capacidad?

A fin de cuentas, la sinfonía es una obra de Bruckner; por tanto, un producto humano. En cierto sentido, pues, algo hecho también "por nosotros".

Considerada así, adquiere un aspecto totalmente nuevo: aparece como *un aparato hecho por nosotros mismos, con cuya ayuda expandimos la capacidad de nuestra alma.*

Por supuesto, no hay que imaginar mecánicamente esa elasticidad y dilatación; no como la dilatación de un balón de goma que, si se llena de gas, "capta" ese gas. Si el alma "capta" la "carga" (o sea, el mundo de la sinfonía), eso significa al mismo tiempo que también la "concibe": en realidad sólo "capta" la música en la medida en que también la "concibe"; sólo en la medida en que experimenta realmente la sinfonía, experimenta también (en el sentido de vivir o sentir) su transformación de tamaño. La relación no es, pues, entre dos *res extensae*: entre un contenedor elástico y su contenido, sino entre un *sujeto que concibe* y un *objeto concebido.*

¿O tampoco es eso?

Pues, ¿qué significa aquí "ob-jeto"? ¿Es la sinfonía captada "algo que está enfrente" de la misma manera que un "ob-jeto"[2] normal?

Difícilmente, pues, el que escucha se encuentra *en* la música y la música *en* él. ¿Se puede describir esta relación ambigua y sumamente curiosa con la expresión "objeto"?

Difícilmente. En la esfera de lo acústico, al menos en la de la música, la confrontación sujeto-objeto pierde su sentido, para asombro del teórico del conocimiento (que había considerado válida de manera universal esa distinción recogida de la relación óptica del hombre respecto del mundo). Haciendo música, al escuchar en verdad la música, el hombre *se hace* idéntico con su obje-

---

[1] Traducimos *fassen* por "captar"; *auffassen* por "concebir" (en el sentido primario de concepción maternal). Estos términos están en función de la posibilidad de dilatar o ampliar la "cabida" o "capacidad" del alma; de manera que si ésta capta o concibe es porque se ha ampliado su receptividad, capacidad o cabida. *(N. del T.)*

[2] No se olvide el sentido literal de ob-jeto o *Gegen-stand:* "lo que está frente a". *(N. del T.)*

to, y éste con él. Hacer música es una parte de la filosofía de la identidad hecha realidad, crea una situación en que el hombre "alcanza" su producto. Con esto no se ha proclamado, por ejemplo (el equívoco es inevitable, pero porque la alternativa "objetivismo-subjetivismo" es también insuficiente) la consigna "estética musical subjetivista", ni tampoco que la tarea del fragmento musical consista en poner al oyente en un estado de ánimo inarticulado. Eso lo produce la música sólo en quien no es musical. Al contrario, el hombre nunca está más articulado que cuando está "en la música", pues su estado de ánimo es inseparable de las "voces" [*Stimmen*] y de la "afinada coherencia" [*Stimmigkeit*] del desarrollo "objetivo". La forma más articulada del "objeto", su magnitud, sus tensiones, su desarrollo, su "espacio", su ritmo: todo eso lo acoge efectivamente quien hace música o quien la escucha, pues funciona "con", en concordancia (afinado): *se convierte*, pues, en el objeto. Pero, por otra parte, al objeto mismo, a la música, también le corresponde cuanto habitualmente se adscribe sólo al sujeto: "expresión", "estado de ánimo" y cosas parecidas. En otras palabras: sujeto y objeto, posición [acción] y contraposición [re-acción] forman una unidad; "estética musical subjetivista" y "estética musical objetivista" son igualmente insuficientes, pues ambas presuponen como pertinente la distinción sujeto-objeto, que no es genuina en la música. Todo esto no tiene por qué sorprendernos, pues estamos acostumbrados (por ejemplo, en la danza) a que coincidan sujeto y objeto en otras artes, el que danza y la danza (incluso intérprete, instrumento y obra interpretada): la dicotomía aún no ha tenido lugar. Completamente disparatada es esa variante de la estética subjetivista, que ve en la obra de arte nada más que el reflejo o la "expresión" de un sentimiento ya sentido; y que no explica nada en absoluto, pues deja por completo en la oscuridad por qué las obras de arte nos conmueven tanto, si sólo expresan lo "ya sentido". *Lo que siente el compositor al componer su obra sólo lo puede sentir por medio de esa obra. Es decir: las obras de arte crean los sentimientos, que son* sui generis; unos sentimientos que, sin los objetos producidos, no podrían ser un hecho; que no existirían independientes de la estructura de los objetos, o sea, como estado de ánimo puro [no objetivado]. También las situaciones en que nos colocan las obras de arte son artificiales o, si se quiere, "obras de arte".

Por alejados de nuestro tema que parezcan los ejemplos que acabamos de aducir, muestran algo fundamental del problema de fondo, a saber, *que el hombre no tiene que resignarse* en absoluto *a la dote de sentimientos dispuestos de*

una vez para siempre; *que* más bien *siempre descubre nuevos sentimientos*; *también algunos que superan* de manera absoluta *la capacidad cotidiana de su alma* y que proponen exigencias a su capacidad de comprensión y elasticidad, que cabe denominar absolutamente como "pretensiones exageradas".

No es casual que hayamos tenido que recoger nuestros testimonios del ámbito del arte, de la música, pues sólo aquí, en el ámbito de la fantasía, se nos ha dejado libertad, mientras que en el ámbito de la libertad, por tanto de la moral, se nos ha recortado la fantasía.

ANEXO II (a § 20)

Retrato del nihilista

I. *La dialéctica de Eróstrato.* La venganza adecuada tendría que haber sido el *erostratismo total*, el erostratismo de dimensión cósmica. Y en eso, o sea, en la *aniquilación del universo* soñaba también realmente el nihilista clásico. Dado que sólo en ella veía lo "verdadero", sólo de ella esperaba el apaciguamiento de su sed de venganza y el final de su melancolía, era en verdad una *figura filosófica*: la sombría contrafigura del metafísico. De hecho, ambos, el nihilista y el metafísico, están estrechamente emparentados; y hay ciertas figuras intermedias, en especial entre los místicos, que pueden incluirse tanto en uno como en otro tipo. El Empédocles de Hölderlin, al que le resultaba insoportable quedar condenado, como individuo, a tratar sólo con lo individual; y, por su pasión por el todo, habría preferido ver aniquilado lo particular en cuanto particular; al final, no veía otra salida que la de la autoaniquilación; ese Empédocles era un exaltado vecino del nihilista y pertenecía a ambos tipos.

Este ejemplo no es arbitrario, pues a la esencia de ambos pertenece su insaciable ansia de totalidad, o sea, *el fracaso*; la realización del sueño de venganza del nihilista no *podía* tener éxito, porque no había posibilidades técnicas para la aniquilación total. Si un nihilista clásico fuera trasladado a la actualidad, la "posibilidad" de las armas atómicas lo dejaría sin aliento de felicidad, a no ser que fuera de horror, pues ya no habría ninguna excusa para su fracaso.

El nihilista no perdió ciertamente su furor destructivo por su "frustración" tampoco la frustración le hizo perder al metafísico su pasión. Y así, sucedió que su rabia se hizo pedazos y, a pesar de todos sus principios, llegó a esos arreba-

tos individuales inmotivados, gratuitos, descoordinados, pánicos, juguetones, infantiles, que estamos acostumbrados a atribuir a la imagen del nihilista. Siempre tenía que contentarse con el terror parcial; siempre con resquebrajar la provincia, en vez de demoler el universo; siempre con dedicarse al atentado o a la perversión programática, *faute du mieux, faute du pire*; y cada vez tenía que volver a experimentar que, a la postre, en vez del mundo aniquilado o de la esperada nada lo que yacía en la sangre a sus pies era algo trivial, el gobernador del distrito (siempre el falso) desgarrado por la bomba o una niña violada (siempre una casual) y que incluso estos destrozados seguían *estando-ahí*, también *ellos*, evidentemente sin otra intención que la de poner en ridículo su esperanza... experimentaba, pues, que los resultados de sus acciones individuales no sólo no le producían ningún consuelo compensatorio, sino al contrario –todas las novelas de la época lo testifican–, sólo la más indescriptible *tristitia post*, que, como sabe todo entusiasta del "todo", irrumpe siempre, cada vez que resulta evidente que la intensidad del apaciguamiento lamentablemente queda muy por debajo de la del hambre. El lamento inicial de Fausto sobre la vanidad de su "ardoroso empeño" se puede trasladar sin más al lenguaje del nihilista.

La desesperación por la nulidad del mundo, pues, siempre culminaba en la *segunda desesperación por la imposibilidad de aniquilar lo nulo*; y esta segunda desesperación, a la postre, en la burla de sí mismo, o sea, en la burla de la propia *impotencia erostrática*.

Es indudable que esta burla de sí mismo cesaría de inmediato si esa figura clásica se trasplantara a la actualidad, pues dejaría sitio, de la noche a la mañana, a una monumental arrogancia. Y no hay ninguna idea que pueda horrorizar más profundamente que la de una generación que llegara a unir la tenebrosa pasión del abuelo con la irreflexiva omnipotencia del nieto. Ya una vez se llegó casi tan lejos.

Por supuesto, esta "segunda melancolía" del nihilista no tuvo su origen en su impotencia técnica, sino también en la "*dialéctica del deseo erostrático*" como tal. ¿Qué significa esto?

Significa que todo Eróstrato sufre una contradicción consigo mismo; que, si no quiere privarse del placer de la aniquilación, ha de renunciar a su desmesura, incluso a la de su deseado sueño. ¿Por qué?

Porque, al igual que cualquier otro vengador, lo sepa o no, persigue la meta secreta de autoafirmarse; porque, en cuanto se siente "aniquilado", necesita un *Aniquilo, luego soy*; y porque, para que se confirme esa afirmación, está referi-

do a alguien que lo confirme. La contradicción suena, pues, así: *Para aniquilar el mundo con satisfacción, necesita un mundo, que él no aniquila.* De ahí que su ansia –también la de sus sueños– tiene que (tenía que) desembocar en *la aniquilación como espectáculo*, en espectáculo, que se desarrollara ante testigos oculares de sus actos violentos; o bien en *víctimas* que, a pesar de que murieran, siguieran viviendo y, a pesar de que sangraran, permanecieran.[1] Siempre tenía que ver a gente horrorizada y escuchar a gente gritando. A éstas no las podía aniquilar, ni siquiera en sus deseados sueños; tenía que dejarlas aparte, como el pintor del apocalipsis. Pero, por supuesto, de esa manera asfixiaba la culminación de su placer, pues ya no podía referirse al todo.

Resumiendo: Si su sueño de la aniquilación era completo, le faltaría el público; y si le faltaba el público, no se podía confirmar la aniquilación; por eso, no tenía remedio: *el deseo erostrático era y sigue siendo melancólico.*

II. *La dialéctica del monista.* Todo monista lleva consigo esta contradicción: A pesar de sentirse deshumanizado y no libre, en cuanto parte de la naturaleza (y una parte entendida como por entero determinada), sin embargo cree, *en cuanto* naturaleza, ser libre, es decir, libre de toda autoridad "sobrenatural", libre de todo "debes".

Esta conexión, sumamente singular, de libertad y naturaleza (que para Kant habría sido inconcebible) se ve confirmada por la historia de nuestro último siglo, a saber, por el hecho de que (al revés) los movimientos, que escribieron en sus banderas "libertad" también utilizaban al mismo tiempo "naturaleza" como divisa; por el hecho de que, por lo general, teorías de la libertad y teorías naturalistas han surgido *junctim*. Así, por ejemplo, hasta la primera guerra mundial, ser darwinista también formaba parte del buen tono de la cosmovisión del liberal progresista; y entre los socialistas, no ser darwinista se consideraba directamente como incumplimiento de una tarea debida. El hecho de que las dos tesis: "El hombre no es más que naturaleza" (que propiamente lo despoja de todo derecho a la libertad) y "La libertad del hombre es el bien supremo" (que establece un "deber") no se pudieran reducir a un común denominador positivo, raras veces se experimentó como inquietante. El marxismo

[1] A partir de ahí se explica el espantoso papel que desempeña la tortura en el nihilista, pues el torturador tiene no sólo la posibilidad de prolongar *ad libitum* su aniquilación, sino también la de asegurarse en la víctima al mismo tiempo el testigo de su aniquilación.

demuestra hasta qué punto estas tesis contradictorias entre sí han acampado de modo pacífico, una junto a otra, a lo largo de décadas e, incluso, pueden ayudarse mutuamente como realidades del mismo paraíso-sistema. Premisa de esa situación paradisíaca es sólo que estas tesis contradictorias entre sí se han unido en un denominador común negativo, en algo contra lo que ambas hacen un frente común. Ese común denominador negativo consistía en la religión, que tanto los movimientos de la libertad como las ciencias de la naturaleza consideraban como su frente adversario. Quien, como socialista, luchaba contra pretensiones "sobrenaturales", creía *eo ipso* abogar "por la naturaleza" y por las ciencias de la naturaleza. *De esa manera, la naturaleza "férreamente necesaria" se convirtió de forma paradójica en consigna de la libertad.*[1]

---

[1] Aún no ha desaparecido ese paradójico *junctim* de cosmovisión naturalista y movimiento de la libertad, esa conexión de "férrea necesidad" y "revolución". Por ejemplo, sin esa unión, procedente de la historia europea del espíritu, hoy todavía resultan incomprensibles las doctrinas de la Unión Soviética.

Pero la alianza ya no es tan característica como antes; y no lo es porque, en el curso del último siglo, el naturalismo ha triunfado por todas partes como técnica; porque se ha convertido en la cosmovisión universal de la época; porque hoy no hay ningún país cuya manera de tratar el mundo y a los hombres no represente un *naturalismus in actu*. Claro que, con esto, no se afirma que el naturalismo se proclame por todas partes como filosofía oficial. Al contrario, en algunos de los principales países incluso está mudo. Pero no porque allí la filosofía "aún no" se haya adecuado a la realidad –en este simple "aún no" no se agota el problema histórico de la ideología–, sino al contrario, porque allí ya no es necesario proclamar expresamente el naturalismo como filosofía. Si no predomina en determinados países altamente industrializados es porque principios que han triunfado de manera inequívoca como *modus operandi* y dominan incontestados y satisfechos, pueden renunciar a su formulación filosóficamente programática. Allí, pues, puede permitirse propagar, con la seguridad de las murallas de los laboratorios y financiados por el naturalismo mismo, conceptos del mundo y el hombre más o menos *bona fide* humanistas (*studium generale*); y desde esta perspectiva aparece como "barbaridad" la filosofía naturalista, representada de manera oficial por países aún subdesarrollados industrialmente o anunciada directamente como doctrina salvífica. Pero lo que con estas o parecidas palabras se hace es, a fin de cuentas, sólo el programa "Ciencias de la naturaleza con miras a la industrialización", presentado en versión filosófica y que ya no se necesita propagar; por tanto, se condena sólo el ruidoso anuncio de lo que ya se practica. Si se ataca esta filosofía tan violentamente es porque en ella se anuncie una amenazadora competencia industrial.

Me parece cierto que la filosofía naturalista oficial, que aún hoy predomina (en Rusia) o *sólo hoy* emprende por primera vez su carrera (en los "países subdesarrollados" condenados a recuperar el siglo XIX de Europa), se arruinará automáticamente en el momento en que allí la industrialización alcance cierto estado de saturación; y se confirmará en el naturalismo, el sucesor de la metafísica, lo que Marx esperó de la metafísica, a saber: que perecerá por superflua.

Pero una vez más: el naturalismo sólo desaparecerá como filosofía expresa o simplemente oficial; y donde ya haya desaparecido, sólo lo ha hecho como tal, pues de hecho predomina por todas partes: la filosofía efectiva no consiste en palabras, sino en los principios utilizados en la práctica para tratar el mundo y a los hombres; no en como se considera el mundo o el hombre, sino en el uso que se hace.

Ciertamente, en el alma del nihilista nunca se apacigua del todo el antagonismo libertad-naturaleza que los sistemas neutralizaron. Su impaciente conducta fue un testimonio de que ahí había algo que no cuadraba con la verdad. Traducido a palabras, su inquietud sonaría así:

"Como no soy más que 'naturaleza', no soy libre".

"Como soy naturaleza, estoy libre de toda prohibición."

"Dado que soy libre, no hay nada que me pueda impedir rebelarme contra mi falta de libertad."

"Por tanto, para demostrar mi libertad, me comporto ciegamente como la naturaleza, que soy sin más."

Está claro que esto es un "círculo [vicioso]". Pero el absurdo no es mayor que el secreto absurdo de la misma época. Sólo que el nihilista era el *enfant terrible*, al que le resultaba complicado callar el secreto de la época.

III. *Sublimación y aplazamiento del shock del monismo.* Por supuesto, el monismo ha ejercido su influencia, realmente chocante, sólo donde irrumpió de pronto como un cuerpo extraño y aniquiló el concepto y el sentimiento de mundo. Europa central, en cambio, que había provocado la misma transformación científica de la imagen del mundo y tenía a la vista a diario la conexión de naturalismo y ascenso técnico e industrial, pudo parar el golpe incomparablemente mejor y sublimar y domesticar el monismo durante décadas. Así, por ejemplo, el "movimiento monista" alemán (la "Liga de Monistas"), inaugurado por Häckel, consiguió quitar a la expresión no sólo todo lo espantoso, sino incluso otorgarle un tono solemne. Para la juventud anterior a la primera guerra mundial, entusiasmada con las ciencias de la naturaleza y devoradora de la colección "Kosmos" –hablo desde mi propia memoria– el monismo era prácticamente una "religión" (lo que por entonces se llamaba así: "religión"). Lo que movía a los nihilistas a la destrucción, a saber, el universo privado de dioses [desmitificado], era para nosotros en cambio algo divinamente imponente. El caso resultaba muy peculiar: como uno se sentía a sí mismo "naturaleza", incluso en exclusiva sólo eso, o al menos (pues también en lo emocional hay "ideologías") así creía sentirse, se sentía próximo a cualquier otra parte de la naturaleza, en cierto modo "por común descendencia"; es decir, el monismo, a diferencia del ruso, tendía hacia un panteísmo entusiasta o, más exactamente, a un *pan-ateísmo*. La identidad de panteísmo y ateísmo, sostenida desde siempre por la teología, se convirtió, pues, realmente en un even-

to. A eso se añadía que el movimiento integraba de forma automática en su concepto de naturaleza el optimismo de la época, el concepto de progreso por más que se utilizaba en general la teoría de la descendencia, o sea, el progreso "demostrado" en la naturaleza, para demostrar la validez universal de la categoría de progreso. El monista europeo veía, pues, la naturaleza incomparablemente más segura, dinámica, biológica, *natural e histórica* que el ruso, que se concentraba, primero, en el concepto de la ley mecánica (pues sus ciencias de la naturaleza y su industrialización aún se encontraban en la infancia); una diferencia que se reflejaría todavía muchas décadas después en la distinción entre el concepto de naturaleza nacionalsocialista y el comunista.

Naturalmente, es innegable que también con anterioridad se había dado un concepto de mundo nivelado en que "todo era uno", o sea, todo era "naturaleza" (por ejemplo, en el materialismo francés del siglo XVIII).

Ahora bien, había faltado (o al menos que hubiera captado las masas humanas) un *sentimiento del mundo*, que correspondiera a ese concepto. Este sentimiento sólo lo introdujo el monismo. Si se escribiera la "Historia de los sentimientos humanos", tantas veces reclamada como *desideratum*, el monismo desempeñaría un papel dominante en ella, pues ningún movimiento anterior había cuestionado el sentimiento dualista del mundo de la tradición judeocristiana con tanto éxito como el movimiento monista.

Esto resultó del todo evidente en el momento en que el componente nihilista del monismo ya no se pudo reprimir; es decir, cuando el nacionalsocialismo llegó al poder, pues en esa "explosión" también "explotó" (junto a otras muchas cosas) el monismo para volver a poner al descubierto el segundo sentido, durante mucho tiempo encapsulado, de su divisa "todo es uno" el sentido inmoral: y sucedió de la manera más sangrienta, pues esta vez los nihilistas no estaban formados por un pequeño grupo de *desperados* aislados, sino por un compacto poder de masas que dominaba de manera compacta; y porque el portavoz del nihilismo no se limitó a ser portavoz, sino que, en cuanto "portador" de la equiparación de derecho y poder, ejecutó de hecho, o sea, liquidó efectivamente a los más débiles, imitando a los poderes de la naturaleza. Que adornara casi en exclusiva con vocablos de la naturaleza (como "sangre", "raza", etcétera) este movimiento demuestra además que éste representaba una forma de monismo. "Naturaleza", en otro tiempo bandera de los movimientos de libertad, se convirtió entonces en el vocablo preferido del terror, a pesar de que se atenuara con adornos órficos o de sangre.

IV. *La penúltima fase del nihilismo.* Si se deja aparte el nacionalsocialismo como fase particular, se pueden distinguir con claridad tres estadios del nihilismo y, por tanto, tres tipos de nihilistas.

1. El abuelo (ampliamente descrito), que, "aniquilado" por el desmoronamiento de su mundo, derrotado de manera efectiva, deseaba ser "an-nihilista" [anulador absoluto], o sea, aniquilar el mundo; algo que no podía.

2. El nieto actual, el señor de la bomba, que en verdad puede aniquilar el mundo, a pesar de que no lo desea (en todo caso no tan apasionadamente como su abuelo).

Entre ambas figuras extremas se encontraba

3. El indolente nihilista europeo, que se limitaba a ejecutar la aniquilación verbal o simbólicamente, "a romper tablas de la ley". Lo que llevaba a la desesperación a este tipo –que es el que, en la historia del espíritu, figura habitualmente como *el* nihilista– ya no era casi nunca el desmoronamiento del mundo concebido de forma religiosa –éste *ya se había* desmoronado y el naturalismo también era un *fait accompli*–, sino en parte la melancolía del individuo que está-ahí "para nada", en parte su intuición del carácter facultativo [o sea, no obligatorio] y ficticio [por ser un engaño] del mundo "moral" y "cultural", que desde hacía un siglo se había implantado, en sustitución del religioso, como blindaje contra el espanto del monismo. Esto parece contradecirlo el hecho de que los nihilistas franceses del decenio 1940-1950 (que pone término a esta fase intermedia, relevada por el actual nihilismo de la bomba atómica) volvieran a poner tan expresamente en primer plano la "muerte de Dios", cosa que podría dar pie a la sospecha de que iban con retraso respecto a la marcha de la historia, pues ya hacía tiempo que la moral burguesa era secular y que, en la praxis de las ciencias de la naturaleza, en la que ya no se debatía la cuestión de Dios, incluso había "muerto" la "muerte de Dios". Pero la sospecha de anacronismo sería falsa, porque estos nihilistas no expresaban en absoluto la fórmula con la pretensión de un descubrimiento –en todo caso no era su primera pretensión–, sino únicamente para constatar que en el momento en que el "engaño" también se desplomara, de repente volvería a ser visible *de nuevo* que no había nada que ver; que detrás del engaño no había más que un sitio vacío; que ya había desaparecido lo que éste había encubierto desde hacía tanto tiempo. Y a causa de esa experiencia "moría" Dios por segunda vez para los nietos de los monistas y de los ateos.[1]

---

[1] Si el nihilismo se convirtió sólo entonces (en la Francia de la década de 1940) en un amplio movimiento, fue porque por primera vez se había acoplado como un guante a la situación histórica, en especial

V. *El carácter irrefutable del nihilismo.* Como sabemos, la pregunta fundamental del nihilismo es: "¿Por qué debemos 'deber'? o "¿Por qué razón debería haber aún obligación moral en un marco, que él mismo no está sancionado, que flota en el espacio moralmente vacío?"; así sonarían sus preguntas, si el estado de emergencia que representa el nihilismo se tradujera por lo general en la forma más inocua de "preguntas".

Las situaciones de emergencia sólo se pueden eliminar, no refutar. Querer refutar el nihilismo es insensato. Sólo los ingenuos y los oportunistas se dedican a esa tarea.

Si se intenta, al menos, hacer transparente el estado de emergencia del nihilismo, se verá que su precariedad fundamental está en que el "deber" es un *fenómeno-interno*; es decir, que la pregunta *por qué debe haber "deber"* sólo puede estar fundamentada *dentro de* una vida ya afirmada anteriormente, sólo cuando la vida se halla acorde sin más con la vida; y acorde sobre la base de argumentos extramorales; no, de hecho, ya no, sobre la base de argumentos. Dicho de otra manera: *la necesidad moral de mundo y hombre ya no se puede fundamentar moralmente.*

No conozco otro texto, que exprese en palabras de manera más impresionante ese estado de emergencia del nihilismo que la siguiente fábula didascálica, que tomo de una molúsica "Introducción al problema del nihilismo":

> Un enorme barco vaga por la constelación de Orión con sus luces apagadas, sin ningún Dios que lo haya deseado, pero tampoco sin ninguno que no lo haya deseado; no guiado por ningún Dios, pero tampoco estorbado por ninguno, digamos tranquilamente: no conocido por ningún Dios. Tampoco sabemos de dónde viene, si es que viene de alguna parte; a qué puerto se dirige, si es que se dirige a alguno. Muchas cosas hablan a favor de que no hace falta la mención del barco, porque tarde o temprano, como todos los que son iguales que él, se

---

a algunas piezas muy concretas de la misma. Hay que tener presente cuántos fenómenos diferentes cabían de repente en él, cuántas cosas diversas podía parafrasear al mismo tiempo:

1. El hecho del terror nacionalsocialista, que se burlaba de todo "debes".
2. La situación del combatiente de la Resistencia, que trataba de liberarse de ese "debes" en la lucha contra ese terror. (De ahí la estrecha relación de esa especie de nihilismo y la filosofía de la libertad.)
3. La ausencia de suelo de la burguesía, que traicionó su propio "debes".
4. La situación del intelectual ex burgués, que, estando socialmente en la nada, ya no sabía lo que "debía" o si "debía" alguna cosa.

Es comprensible que una filosofía que tenía que dar cuenta a la vez de tantos y tan diferentes fenómenos y actitudes se convirtiera en la filosofía predominante: su llegada estaba sobredeterminada.

desvanecerá en la oscuridad, por tanto sólo habrá estado-ahí como si nunca hubiera estado. Sin embargo –y esto es lo único que sabemos con seguridad del barco– las paredes de los camarotes están recubiertas con las reglas de ordenamiento del barco, o sea, con reglas, que fueron sancionadas por alguien que, a su vez, no había sido sancionado; pero es inútil discutir que estas reglas mantienen en marcha la pululante vida a bordo sin ningún contratiempo.

Ejercicio: ¿Son vinculantes estas reglas?

